MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

X

LA IGLESIA DEL SIGLO XX EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA LATINA



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

Hubert Jedin
Manual de Historia de la Iglesia
Tomo X
Parte 2
1987

Parte segunda

LA VIDA CATÓLICA EN AMÉRICA LATINA

PRESENTACIÓN

América Latina pronto va a constituir la mitad del catolicismo mundial. Su historia no ha parecido merecer en las grandes colecciones más que miradas periféricas, o se ha limitado a acompañar la brillante historia de España cuando allí se vivía su siglo de oro.

Por fuerza la historia contemporánea de la Iglesia en América Latina se va convirtiendo en la historia de esa mitad católica y de ese tercer mundo cristiano, que significa una enorme reserva de esperanza y potencialidad represada, según puede observarse con acontecimientos de tanto impacto en la historia católica que se llamaron *Medellín* o *Puebla*.

La editorial ha contado con la colaboración de un grupo de historiadores de diversas áreas geográficas. En la coordinación del trabajo ya pudo advertirse cómo esta nuestra *patria grande* era «una y múltiple»... Todavía nos bloquean las cordilleras y las distancias.

Cada uno de los colaboradores ha gozado de gran libertad y flexibilidad en la organización de su tema y en el método de trabajo. No se ha querido trazar ninguna pauta forzosa, ni se ha impuesto ninguna óptica de interpretación. Pero dentro del servicio a la verdad –que no está reñido con el afecto católico a la Iglesia– se ha insinuado la conveniencia de atender a algunos elementos históricos con los que el pensamiento católico contemporáneo se muestra singularmente sensible. Tales son por ejemplo, la presentación del ambiente sociológico y político del país, el desarrollo de las estructuras eclesiales, las grandes líneas de acción pastoral, las relaciones con el poder político, el impacto de la secularización, las tensiones y crisis, el dinamismo de la Iglesia en la búsqueda de nuevos métodos, la religiosidad popular, la lucha por la justicia, el magisterio episcopal.

Cada historiador ha remitido su trabajo, más o menos extenso, con el aparato bibliográfico que haya querido emplear y con el criterio bien personal de apoyar sus afirmaciones con notas o con citas. No se ha creído que la diversidad de redacciones y sistemas afecte a la coherencia que se busca.

Para lograr la unidad de perspectiva se antepone una doble visión panorámica de la sociedad latinoamericana y de la vida eclesial. Ésta conserva

afinidades y rasgos tan comunes a todo el continente, que no se agotan ni en una época ni en una región. Tales son el clamor por la justicia o su cultura popular amasada en catolicismo.

Es observable en la historia de la Iglesia católica en América Latina en qué forma se va tornando incisivo su proceso de cohesión hacia la universalidad. Cohesión lograda por el desarrollo y fortalecimiento de algunas estructuras eclesiales, por el esfuerzo de conservación del alma cristiana de nuestro pueblo, y por la sensibilización del catolicismo ante los problemas más serios del continente: su progreso técnico y humano, su lucha por la justicia, su auténtica evangelización. Pero cohesión dinámica, que abre a la Iglesia a una aspiración de universalidad: la Iglesia latinoamericana que a principios del siglo aparecía casi circunscrita al monólogo, se presenta, ochenta años más tarde, como Iglesia con limitaciones y desfallecimientos, es cierto, pero con una leal decisión de dialogar y de servir, y con una tenacidad y originalidad ejemplares, proyectadas a toda la Iglesia universal, para contribuir a la transformación humana y cristiana del tercer mundo. Las tres conferencias generales del Episcopado Latinoamericano, en Río, en Medellín y en Puebla, demuestran que esta Iglesia hace suya la consigna de san Agustín: *Dilatentur spatia caritatis!*

Por dificultades que no pudimos obviar, nos hemos limitado aquí únicamente al mundo iberoamericano. Permítasenos llamarlo simplemente «latinoamericano», sin que por ello sea nuestra intención monopolizar este, en cierto modo, neologismo histórico.

E.C.G.

Sección primera

PROCESO DE COHESIÓN HACIA LA UNIVERSALIDAD

Por Eduardo Cárdenas Guerrero, S.I.
Profesor de la Universidad Javeriana de Bogotá
y de la Universidad Gregoriana de Roma

Capítulo I

VISIÓN PANORÁMICA DE LA REALIDAD SOCIAL

BIBLIOGRAFÍA: V. ALBA, *Le Mouvement ouvrier en Amérique Latine,* París 1953; R.J. ALEXANDER, *Communism in Latin America,* Nueva Brunswick 1957; ANÓNIMO, un centro americano, *La crisis del centroamericanismo,* en ECA (1969), p. 417-421; J. ARCOS, *El sindicalismo en América Latina,* Friburgo - Bogotá 1960; A. ARDAO, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay,* Buenos Aires 1950; A. ARDAO, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina,* Caracas 1980; R. ARISMENDI, *Lenin, la revolución y América Latina,* México 1976; F. BRAUDEL, *Las civilizaciones actuales,* Madrid [4]1973; E. CÁRDENAS, *Visión de América Latina (pro manuscripto),* Bogotá [2]1973; G. CASSANO, *Il Cardinale Giovanni Cagliero (1838-1926),* 2 vols., Turín 1935; CELAM, «Libros auxiliares para la III Conferencia general del Episcopado latinoamericano»: I. *Iglesia y América Latina en cifras;* II. *La Iglesia y América Latina, Aportes pastorales desde el Celam,* 2 vols.; III. *Aportes pastorales desde las Conferencias Episcopales;* IV. *Visión pastoral de América Latina, Equipo de reflexión del Celam,* Bogotá 1978; CELAM, *Socialismo y socialismos en América Latina,* Bogotá 1977; G. CLARK, *The Coming explosion in Latin America,* Mc Kay, 1962; J. CONSIDINE, *The Church in the New Latin America,* Notre Dame, Indiana 1964; M. CROUZET, *Storia Generale delle Civiltà,* Florencia 1959, p. 459-485; J.A. CROW, *The Epic of Latin America* (Doubleday), 1946; P.J. CHAMORRO, *Historia de la Federación de la América Central, 1823-1840,* Madrid 1959; P. CHAUNU, *Histoire de L'Amérique Latine* («Que sais-je?» 361), París 1979; W.V. D'ANTONIO, F.B. PIKE y otros autores, *Religión, revolución y reforma,* Herder, Barcelona 1967; P. DI MARZIO, *Latinoamerica ieri, oggi domani,* Milán, s.a.; «Enciclopedia Internacional de las Ciencias sociales», dir. por D. SILLIS, *Iberoamérica* V, Nueva York 1968; A. ESTRADA MONROY, *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala,* t. III, Guatemala 1979; J. FELLMANN VELARDE, *Historia de Bolivia,* 2 vols., La Paz 1970; F. FERNÁNDEZ-SHAW, *La organización de los Estados Americanos,* Madrid 1966; E. FINOT, *Nueva historia de Bolivia (Ensayo de interpretación sociológica),* La Paz 1954; FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia,* vol. XXVI, 2 (con un ápendice de *Historia de la Iglesia Latinoamericana* [1914-1939], p. 453-691 [de diversos colaboradores]), EDICEP, Valencia 1980; M. FRAGA IRIBARNE, *Sociedad política y gobierno en Hispanoamérica,* Madrid 1962; J. FREED RIPPY, *Historical Evolution of Latin America,* Nueva York [3]1946; F.G. GIL, *Instituciones y desarrollo político de América Latina,* Buenos Aires 1966; J. GONZÁLEZ CAMPO, *Los que vi caer* (inédito), reproducido en ECA; *El general Jorge Ubico, un dictador progresista,* ECA, 1964, p. 17-26; *El presidente de Guatemala, Manuel Estrada Cabrera,* ECA, 1964, p. 333-340; *La caída del presidente Estrada Cabrera,* ECA,

1965, p 52-58, L GUILAINE, *L'Amérique Latine et l'impérialisme américain,* Paris 1928, T HALPERIN DONGHI, *Historia contemporánea de América Latina,* Madrid ^{2}1970, J HARDORY, *Las ciudades en América Latina,* Buenos Aires 1972, M HERNÁNDEZ Y SÁNCHEZ-BARBA, *Historia universal de América,* Madrid 1963, M HERNÁNDEZ Y SÁNCHEZ-BARBA, *Tensiones históricas hispanoamericanas en el Siglo XX,* Madrid 1961, G HOURDIN, *A Cuba deux ans après Les Catholiques devant l'imposture,* ICI, num 137 (17 de febrero de 1961), p 13-26, J HUTEAU, *La transformación de América Latina,* Caracas 1970, D JAMES, *Tácticas rojas en las Américas Preludio guatemalteco,* México 1955, S JONÁS - D TOBIS, *Guatemala una historia inmediata,* México 1974, CH -D KEPNER Y J H SOOTHIL, *El imperialismo del banano,* México 1949, R JIMÉNEZ, *América Latina y el mundo desarrollado,* bibliografia comentada sobre dependencia e imperialismo, Bogotá, 1977, W KREHM, *Democracias y tiranías en el Caribe,* Buenos Aires 1957, J LAMBERT, *Amérique Latine structures sociales et institutions politiques,* Paris 1963, J DE LAUWE, *L'Amérique Ibérique,* París 1937, J LEDIT, *El frente de los pobres,* México 1957, P LERNOUX, *Cry of the People,* Nueva York 1980, W LOOR, *Eloy Alfaro,* 3 vols , Quito 1947, A MAGNET, *Biografía de tres revoluciones México, Bolivia y Cuba,* en «Mensaje» 2, (Santiago de Chile 1968), p 652-666, L MEDINA ASCENSIO, *Historia del Colegio Latinoamericano [Roma 1858-1978],* México 1979, Th -M MELVILLE, *Tierra y poder en Guatemala,* 1975, T MENDE, *L'Amérique Latine entre en scene,* Paris 1952, J MEYER, *La Cristíada,* 3 vols , México ^{2}1974, J MEYER, *La Révolution Mexicaine,* París 1973, J MEYER, *Le synarquisme, un fascisme mexicain?,* Paris 1976, R MILLET, *Anastasio Somoza Garcia, fundador de la dinastía Somoza en Nicaragua* (trad del ing), en ECA, 1975, p 725-731, M MOERNER, *Historia social latinoamericana (Nuevos enfoques),* Caracas 1979, C MONGE ALFARO, *Historia de Costa Rica,* San José 1966, O R MOORE, *A history of Latin America,* Nueva York 1956, F MORENO, *De los Anarco-utópicos y Marx a las expresiones actuales del socialismo marxista,* en *Socialismo y Socialismos en América Latina,* CELAM, Bogotá 1977, p 67ss, J A ODDONE, *La formación del Paraguay moderno,* Buenos Aires 1966, C PEREYRA, *Historia de la América Espanola,* Madrid 1925, R PÉREZ, *La Compañia de Jesus en Colombia y Centroamérica,* 3 vols , Valladolid 1895-1898, M POBLETE TRONCOSO, *El movimiento obrero latinoamericano,* México 1946, E RAVINES, *Latinoamérica, un continente en erupción,* Lima 1956, M RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, *América Central El nuevo liberalismo, 1871-1941,* México 1967, J L ROMERO, *Latinoamérica Las ciudades y las ideas,* México ^{2}1976, E RUIZ GARCÍA, *América Latina hoy,* 2 t , Madrid 1971, N SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La población de America Latina desde los tiempos precolombinos hasta el año 2000,* Madrid ^{2}1977, J SCHLESSINGER, *Revolución comunista Guatemala en peligro,* Guatemala 1946, V SIERRA, *Historia de la Argentina,* Buenos Aires 1956, A E SOLARI, *Estudiantes y política en América Latina,* Caracas 1968, V -M TAPIÉ, *Histoire de l'Amérique Latine au Siècle XIX,* Paris 1945, P TEICHERT, *Revolución económica e industrialización en América Latina,* México ^{2}1963, J C VALADES, *El Porfirismo Historia de un régimen,* 2 t , México 1941 y 1948, varios autores, *El Sistema Interamericano Estudio sobre su desarrollo y fortalecimiento,* Madrid 1966, varios autores, *Mensaje* (Santiago), *Revolución en América Latina,* num 115, ^{3}1963, C VENTURA COROMINAS, *Historia de las Conferencias Interamericanas,* Buenos Aires 1959, J VICENS VIVES, *Historia social y económica de España y América,* vol V, Barcelona 1959, A P WHITAKER *Argentina Transformación de un pais y el flujo de inmigrantes 1880-1916,* Mexico 1966, L ZEA, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica del romanticismo al positivismo,* México 1949, L ZEA, *América en la historia,* Madrid 1970

I DESDE 1900 HASTA 1940[1]

Dentro de un gigantesco cuadro geográfico de más de 21 millones de kilómetros cuadrados viven en 1980 unos 315 millones de habitantes Es la América Latina[2] con su geografía colosal, anárquica, generosa y tiránica, macrocosmos continental que sigue desafiando a todos los esfuerzos humanos

Su potencial humano al empezar el siglo xx llegaba a 65 millones de habitantes En 1975 pasaba de 300 México creció en estos años de 13 a 58 millones, Brasil, de 17 a 107, Argentina, de 6 a 25, Colombia, de 4 a 24, Venezuela, de 2 a 12 En la segunda mitad del siglo xx el 20 % de la población tiene entre 15 y 25 años[3]

Hay una América Latina blanca Argentina, Uruguay, Sur del Brasil y regiones de Chile, Colombia, Costa Rica y Cuba Hay una América Latina

---

1 Tomamos como término cronológico de este apartado el ano de 1940 Se suele hablar de 1930 como ano significativo en la historia política y socioeconómica de América Latina Preferimos adoptar el ano de 1940 porque ciertos acontecimientos e instituciones de nuestro continente se definen claramente hacia este ano consecuencias de la segunda guerra mundial, fortalecimiento del sindicalismo, crisis de los partidos, afirmación de movimientos populistas, fortalecimiento de la industrialización influencia del urbanismo en la vida de las republicas, lucha contra el analfabetismo cierta afirmación de las clases medias, cambio de la política de los Estados Unidos hacia Latinoamérica Además la década del 40 puede llamarse aquella en que la Iglesia latinoamericana «entra en escena» Josue de Castro parece preferir esta década que se inicia en 1940, por algunos de los fenómenos que acabamos de expresar Véase su prólogo a la obra de E RUIZ GARCÍA *América Latina hoy Anatomía de una revolución,* Madrid 1971, p 15 16

2 «América Latina» el intelectual uruguayo (residente en Caracas) Arturo ARDAO ha publicado un estudio muy erudito y sugestivo acerca del origen de la expresión «América Latina» *Génesis de la idea y el Nombre de America Latina,* Caracas 1980 Segun esto, antes de 1830 la región era conocida como «América espanola», «América del Sur», «América Meridional» Así empleó los vocablos el abate De Pradt Pero «América espanola» no podia cobijar sino a las antiguas posesiones espanolas y no al Brasil En la década de 1830 el francés Michel Chevalier ya apunta a la latinidad del subcontinente, en oposición al carácter germánico o sajón de los Estados Unidos En la segunda mitad del siglo XIX fue el colombiano José Maria Torres Caicedo, quien «con más temprana conciencia de su porvenir histórico, aplicó a nuestra América –en español– el calificativo de latina» (p 74) F BRAUDEL escribe, por tanto erróneamente, que fue Francia «y no sin segundas intenciones y después toda Europa las que le han concedido el epíteto de *latina»* *Las civilizaciones actuales,* o c en bibl , p 371 Pero también el adjetivo tiene un cierto origen eclesiástico, al fundarse el seminario o colegio «Pio Latinoamericano» de Roma en 1858 Véase L MEDINA ASCENCIO o c bibl p 30 34 En el t IV de la *Historia de la Iglesia católica,* de B LLORCA y otros autores (BAC 76 Madrid [3]1963 p 686-687) se lee que las Academias de la Lengua Castellana reunidas en Bogotá en 1960 «han desterrado del vocabulario oficial la expresión *América Latina»* En el correspondiente *Boletín de la Academia,* 10 (Bogotá 1960), num 36 están las Actas del Congreso pero no hemos encontrado la decisión mencionada El trasfondo histórico afectivo del adjetivo «latino» parece de caracter romantico Juega también su papel la oposición entre lo sajón del Norte y lo latino del Sur En la carta de convocación del Concilio Plenario de América Latina, firmada por León XIII el 25 de diciembre de 1898, el papa habla de «los intereses comunes de la raza latina *(latini nominis)* a quien pertenece más de la mitad del Nuevo Mundo » La traducción «raza latina» es oficial En el cap II hablaremos de la exaltación de lo latinoamericano hecha por ese Concilio

3 Un estudio muy completo sobre la población de América Latina y de su evolución, en N SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La población de América Latina desde los tiempos precolombinos al ano 2000* Madrid [2]1977

india: Perú, Bolivia, Ecuador, México, Centroamérica, regiones de Colombia, Paraguay, Venezuela. Hay una América Latina negra: Centro y Norte del Brasil, Antillas, Guayanas, regiones de Colombia y Centroamérica. De esta suerte un cálculo para la segunda mitad de nuestro siglo presenta el siguiente mosaico latinoamericano: 38 % de indios y mestizos; 33 % de blancos; 28 % de negros y mulatos y un uno por ciento de asiáticos. Pero en la década del setenta calculaba el CELAM que la población indígena de gente que convivía con la forma de civilización occidental o pertenecía a vida de tribu, era de unos 36 millones de personas[4].

1. *Dos hechos trascendentales*

Los primeros decenios del siglo XX constituyen una etapa de transición de la era positivista que caracterizó el siglo XIX, a la etapa de modernización y planetización de América Latina. Sobresalen dos hechos de fuerte repercusión política, social e internacional: la revolución mexicana y la primera guerra mundial. Aquélla significa una reacción contra el fracaso ideológico y político del modelo positivista que, a lo largo del siglo XIX, se había presentado como panacea para los problemas de un continente inmaduro y dependiente. La gran guerra debe juzgarse como el colapso de una expresión imperialista europea. Aunque América Latina quedó al margen del inmenso conflicto, no pudo sustraerse a sus repercusiones.

Se empieza a definir así en estos años el esquema de una nueva América Latina, cuya transición se opera en el ámbito político, ideológico y social. En la política permanecen todavía modelos militaristas, que sobreviven con ciertas modalidades a lo largo del siglo; perduran antagonismos de partido y personalismos de mando. Es el área más inmadura de la historia latinoamericana. En el terreno ideológico el liberalismo empezará a manifestar su contenido connatural capitalista. En el aspecto social, los problemas clasistas, indígenas y populares descubrirán su propia fuerza. Dentro de este marco van a formarse nuevas modalidades económicas, ideológicas y culturales, nuevas realidades nacionalistas y sociológicas. En los primeros decenios del siglo XX se advierte que las estructuras del siglo anterior con sus caudillismos y la pérdida de identidad nacional provocada por el imperialis-

4 Véase una presentación global histórica, sociológica y estadística en CELAM, *Visión Pastoral de América Latina, Libro auxiliar 4*, p 277-285 Sobre la población «afroamericanos», p 285-287 Habría que señalar también el crecimiento de la población blanca por las corrientes inmigratorias europeas al Sur del Brasil, el Uruguay, Argentina y Chile Véase N SÁNCHEZ-ALBORNOZ, o c , p 160-197 Sobre el fenómeno argentino, A P WHITAKER, *Argentina Transformación de un país y el flujo de inmigrantes, 1888-1916*, México 1966, p 57-85 Es preciso señalar el excelente estudio de M MOERNER, *Historia social latinoamericana* (hecho en perspectiva histórica) y publicado por la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, Colección Manoa, Caracas 1949 Sobre este tema volveremos nuevamente en los capítulos siguientes (II-V) de este estudio cuando tratemos de la situación de América Latina en el momento de la celebración del Primer Concilio Plenario de América Latina (1899)

mo europeo, están entrando en choque con una nueva realidad latinoamericana modernizada e impregnada de orgullo de su nacionalidad[5].

Pasamos por alto la complicada cronología de la revolución mexicana iniciada en 1911. La Constitución de Querétano (1917) ofrece ya la nueva problemática socioeconómica que ha de insinuarse en el paisaje ideológico de América Latina: la cuestión agraria, el código obrero, la nacionalización de la riqueza natural. La originalidad de la revolución radica en su sentido social de reivindicación de los derechos del indio y del campesino, aunque su efectividad vaya a constituir más tarde enormes desengaños, y en su talante antiimperialista[6]. Cien años después de la independencia política, se luchaba contra el colonialismo económico. Ambos caracteres, social y económico, tuvieron su expresión en la solución del problema agrario. Idealmente tomada, la revolución mexicana venía a constituir un replanteamiento estructural y, por ello, estaba llamada a ejercer inmenso influjo, por lo menos romántico, en el resto de América Latina. El presidente norteamericano, W. Wilson, juzgaba, en cambio, que «sólo se trataba de una lucha por la tierra y nada más».

2. *Renovación del pensamiento antipositivista*

Se hace presente una generación de hombres nacidos entre 1850 y 1890 que inician un movimiento contra el fracasado intento positivista de responder a las necesidades y a las aspiraciones del continente latino. Así, en México, Pedro Enríquez Ureña y Alfonso Reyes, Antonio Caso y José Vasconcelos[7]. Vibran con las ideas de autonomía absoluta «para evitar las contaminaciones de la América sajona». En el Perú, Alejandro Deustua, cree que un «orden para la libertad» puede lograrse si se atiende a la educación integral del hombre y si se abandona «el tecnicismo analfabeto» del positivismo. En Bolivia, Franz Tamayo, se propone estudiar el alma de su tierra «magra, vasta y solitaria» con «sus grandezas, sufrimientos y soledades». En Argentina descuellan Alejandro Corn y Coriolano Alberini. En Uruguay sobresalen Enrique Rodó[8] y Carlos Vaz Ferreira, y en Chile, Enrique Molina. Sus fuentes de inspiración son Croce, Gentile, Bergson,

---

5 F G Gil, *Instituciones y desarrollo político de América Latina*, Buenos Aires 1966, p 39ss

6 Sobre la revolución mexicana existe literatura abundantísima Citamos L Cabrera, *La revolución mexicana Orígenes y resultados*, México 1955-1972 *Historia moderna de México* (Colegio de México), dir por D Cosío Villegas, 10 vols , México 1955-1972, J Meyer, *La Révolution Mexicaine*, Paris 1973

7 Véase el estudio de L Zea, *El positivismo en México*, México 1943 Del mismo *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica Del romanticismo al positivismo*, México 1949

8 Enrique Rodó (1871-1917) es figura clave de la crítica antipositivista Su obra típica, *Ariel*, publicada por vez primera en 1900, enjuicia la concepción y la postura anglosajona frente al significado de la vida humana y defiende el idealismo y la generosidad latina como actitud connatural del mundo hispanoamericano Aunque Rodó tiene una formación laicista, propende a una síntesis práctica de laicismo y cristianismo Sobre esto, véase a A Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Buenos Aires 1950, espec , p 175-204

Boutroux y hasta James. El mérito de esta generación se debe al impulso dado contra el positivismo utilitarista y a la búsqueda solicitada de una concordancia con el pasado, haciendo luz sobre las realidades vitales del hombre latinoamericano, más allá de las meramente económicas. No propugnan una renovación filosófica de tinte cristiano (sus fuentes son heterodoxas), pero señalan la ineficacia del mito positivista a través de una interpretación adecuada de la realidad continental.

3. *Dispersa ideología política*

Tales figuras son una minoría preocupada por el futuro político de su propia patria. Aunque sueñan con nuevos proyectos y fórmulas en rebeldía con situaciones vividas hasta entonces por cada nación, no dejan de ser unidades enclavadas históricamente en alguna de las tendencias políticas que habían gobernado a los pueblos latinoamericanos: conservatismo, militarismo autocrático, liberalismo. No hablan de revolución sino de evolución; propenden o al autoritarismo personalista, o al conservadurismo progresista, o al liberalismo avanzado.

El *autoritarismo personalista* es defendido por pensadores que ven como única solución a los problemas nacionales el poder de la fuerza. No hay sino un paso hacia la dictadura y no extraña, por eso, la contemporaneidad en Venezuela de un Laureano Vallenilla Lanz y de un dictador como Juan Vicente Gómez.

El *conservadurismo progresista* se caracteriza por una preferencia aristocratizante, por la defensa de la superioridad de la minoría sobre la masa; por el pesimismo de la potencialidad indígena y mestiza y por la convicción de que la esencia de lo latino reside en una minoría ilustrada. Propende a que el poder se conserve en el grupo patricio y con autoritarismo. Así, Rodó en Uruguay, Carlo Bunge en Argentina, Carlos A. Torres en Colombia.

El *liberalismo avanzado* y socializante propugna por la libertad política y el desarrollo económico y social, recorta las atribuciones del Estado, es de corte laico e irreligioso. Tales, Ruy Barbosa en Brasil, Joaquín González en Argentina, Vaz Ferreira en Uruguay.

Pero existe también el movimiento de la *revolución autóctona*, como esperanza de los grupos más desamparados. En México, Vasconcelos defiende una posición hispanizante, ya que allí la intromisión capitalista sajona se dejaba sentir inmisericordemente.

Desde la terminación de la gran guerra hace su aparición un esquema de revolución importada, de tipo anarquista y comunista, precisamente cuando empieza a desarrollarse el embrión de la clase obrera, si bien sus padres ya trabajaban desde antes: Ángel Guarello y Luis Emilio Recaberren en Chile; en Uruguay y Argentina, Emilio Frugoni, Juan B. Justo y Alfredo Palacios. Todas estas tendencias y modelos se traducirán en la práctica a través de sistemas políticos.

a) *Autocracia, militarismo, dictadura.* Ante la ruptura del orden por la oposición de ciertos estamentos afectados, aparece el mesías militar, de ordinario con prolongada permanencia personalista en el poder. Hay tres casos más o menos sincrónicos y sospechosos, en la curva geográfica que avanza desde México hasta Venezuela. Porfirio Díaz, en México, desde 1884 hasta 1911[9]; Juan Vicente Gómez[10], en Venezuela, desde 1908 hasta 1935 (con intervalos de ausencia hábilmente vigilados), y Manuel Estrada Cabrera, en Guatemala, desde 1898 hasta 1920. Detrás se asientan las estructuras que los sostienen: la preponderancia extranjera, poderosos grupos clasistas, un partido político, la intervención del ejército, la personalidad del dictador, la intimidación y el terrorismo, la fatiga y la apatía del pueblo[11]. La sospecha de este sincronismo recae sobre la coincidencia entre la consolidación de las dictaduras en la zona del Caribe y la consolidación del dominio norteamericano sobre la curva geográfica de que hemos hablado[12].

b) *Sistemas conservadores y liberales.* El sistema conservador es de carácter tradicionalista y busca el progreso con énfasis en la Hacienda pública, en la construcción de servicios públicos y en el interés de promover, junto con buenas relaciones con la Iglesia, la enseñanza pública. A esta corriente pertenecieron Colombia, en forma incisiva[13], y de algún modo Perú, Argentina y Chile. Pero cada país tiene su propio período y ofrece su especial fisonomía sin que podamos individualizar elementos de homogeneidad. La corriente conservadora se inclina por una evolución suficientemente gradual como para poder dominar las masas que se van modificando germinalmente por las nuevas situaciones y las nuevas ideas. El elemento aristocratizante trata de manejar la coyuntura.

El sistema liberal es de carácter reformista, avanzado, romántico. Habla de reivindicar a las clases populares y es de orientación marcadamente irreligiosa. Influenciado por profetas humanitarios busca soluciones filantrópicas, fourieristas y saintsimonianas. Los países de tendencia liberal son:

---

9. Sobre Porfirio Díaz y su época: J.C. VALADES, *El porfirismo, Historia de un régimen,* 2 t., México 1941 y 1948. R. ROEDER, *Hacia el México moderno. Porfirio Díaz,* 2 t., México 1973.

10. J.V. Gómez representa uno de los casos más drásticos del tirano tropical. T. ROURKE, *Gómez, Tirano de los Andes,* Buenos Aires 1959. Había nacido en 1859.

11. Vemos en Iberoamérica, después de la independencia, «dictadores conservadores tradicionalistas y reformadores progresistas; los hay entre los negros (Haití) y los indios, más todavía entre los mestizos, y mucho más entre los blancos criollos. Junto a satrapías de bárbaros incultos, hallamos, a menudo, las de tiranos cultísimos, pero políticamente corrompidos. Se distinguen dictaduras clericales y anticlericales, de generales y civiles, constitucionalistas y anticonstitucionalistas; muchos se comportan como republicanos leales al período presidencial, y otros se ingenian para prolongar la presidencia vitalicia con la ayuda de leguleyos hábiles.» Véase LA, 1953, p. 221 con cita de Morales Padrón.

12. Acerca de la presencia norteamericana en Centroamérica: Ch.-D. KEPNER y J.H. SOOTHIL, *El imperialismo del banano,* México 1949.

13. En Colombia, el impulso a la educación popular y universitaria se debió más al partido liberal que llegó al poder en 1930.

Uruguay, con José Batlle y Ordóñez (m. 1929)[14], luchador contra toda forma de tiranía y creador de una forma colegiada de poder ejecutivo, para conjurar los antagonismos políticos. Bolivia, donde predomina el signo liberal con romanticismo indígena. En Ecuador sobresalen dos caudillos, entre 1895 y 1916: Eloy Alfaro[15] y Leónidas Plaza. Aquél presidió un gobierno marcadamente irreligioso y en 1906 promulgó la «Constitución atea». Los antagonismos de las corrientes liberales obligaron a que sus oligarquías se entregasen a la plutocracia descuidando las necesidades elementales de un pueblo oprimido y atrasado.

El Brasil contó con gobiernos de corte liberal y civil. Descuella la figura de José María Da Silva, que sin ser gobernante, vinculará a su país con el conjunto de pueblos latinoamericanos. Cuba permanece en posición ambigua con relación a una doctrina política. En dependencia casi total con los Estados Unidos, sus tensiones son más hacia la derecha o hacia la izquierda que al conservatismo o al liberalismo. Santo Domingo se ve gobernado por generales o militares norteamericanos, y así llega hasta la dictadura de Trujillo en 1930.

Si en el siglo XIX las diferencias entre la corriente liberal burguesa y conservadora aristocratizante se manifestaron, ante todo, en el terreno político, en el siglo XX van a ahondar sus diferencias dentro del nuevo planteamiento social y económico al que ya no podrá sustraerse el continente latinoamericano. Sin embargo su operatividad se irá esfumando en los decenios siguientes: nacerá el modelo capitalista y nacerá el modelo socialista que, hasta 1980, no aparecía realizado históricamente sino en el de Marx y Lenin o en el de Mao Tse-tung.

5. *Industrialización y proletariado hasta 1930*[16]

El concepto económico que se había formado el área imperialista acerca de América Latina se basaba en su capacidad de consumo y no de producción. La expansión inglesa contribuyó al despegue de una incipiente industrialización, y fue la Gran Bretaña quien descubrió la virtualidad económica de nuestro continente.

La primera revolución industrial entró en el mundo bajo la preponderancia de Inglaterra. Los abastecedores de la demanda mundial en el s. XIX fueron países europeos. La oferta quedó sometida a los postulados del

14. J. Batlle y Ordóñez nació en 1856 y murió en 1929. Dio al Uruguay una configuración laicista. E. Rodríguez Fabregat, *Batlle y Ordóñez, el Reformador,* Montevideo 1942. Escribe A. Whitaker que se ha sobrevalorado a Batlle «como exponente de la manera de ser del pueblo uruguayo». Le parece que E. Rodó no es menos representativo que Batlle. *Nacionalismo y religión en Argentina y Uruguay,* en W.V. D'Antonio - F.B. Pike, *Religión, revolución y reforma,* Herder, Barcelona 1967, p. 139-141.

15. W. Loor, *Eloy Alfaro,* 3 vols., Quito 1947.

16. P.C. Teichert, *Revolución económica e industrialización en América Latina,* México [2]1963. Una gran visión histórica y estadística.

capitalismo liberal. Allí se encuadra la comprensión de la encíclica *Rerum Novarum*. Entre tanto América Latina se circunscribía a una economía de demanda. La guerra de 1914 reveló su potencialidad industrial. Se aflojó un tanto el atenazamiento de extracción de compañías extranjeras que coincidió con el movimiento nacionalista de la revolución mexicana.

Incipiente industrialización y sindicalización marchan paralelas. Sus fuerzas y tensiones inciden poco a poco en la organización y cohesión del mundo proletario, aunque todavía embrionariamente, en algunos países; en Argentina, Brasil, Chile, México, la efervescencia sindical se vitaliza en la década del veinte, marcada por los éxitos de la revolución rusa. Las oligarquías económicas nacionales y extranjeras aspiran al máximo rendimiento de cruel signo liberal, de modo que la grieta entre la masa social y el poder económico ya se presenta insalvable: no hay casos de coherencia entre la clase dominante y la masa.

6. *Dificultades del proceso inicial sindicalista*[17]

Se observa un doble fenómeno.

1.°. Los poderes públicos y las minorías económicas infravaloran el significado sindicalista obrero, sobre el que abrigan desconfianza y hostilidad, especialmente en los regímenes de tipo conservador y personalista.

2.°. Las organizaciones obreras carecen de programación y de estructuración interna. Desempeñan apenas un papel de resistencia contra el capital para mejorar sus condiciones de vida. «Luchan por mejoras inmediatas. El presente absorbe toda su actividad. En sus programas no se encuentra casi nunca una afirmación doctrinal, un objetivo final específico. En los partidos socialistas y en los grupos ácratas, los programas son más completos, presentan, a veces, soluciones concretas a problemas continentales [...], pero en este período su lucha se limita también a casos inmediatos: contra leyes represivas, por un sufragio efectivo, por garantías a los derechos civiles y por una legislación del trabajo.»

7. *Realizaciones prácticas del movimiento obrero*

México es el primer país influido eficazmente por los planteamientos que impone la clase obrera incipiente. La Constitución de 1917 recoge sus primeras reivindicaciones. La Argentina se beneficia, entre 1890 y 1920, de la ideología importada por los inmigrantes y registra algunos avances: se fundan la Federación Obrera Argentina (FOA), y la Unión General de

---

17. Dos síntesis del movimiento sindicalista, desde sus orígenes: R.J. ALEXANDER, *El movimiento obrerista laico como instrumento de cambio social en América Latina, en* W.V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, revolución y reforma,* o.c., p. 257-279. ICI, «Le Syndicalisme Chrétien en Amerique Latine» (núm. 146, 15 junio 1961) p. 17-28.

Trabajadores (UGT). En Bolivia se funda la Federación Obrera Internacional, inspirada en la Internacional de Londres. En el Brasil se registra una notable integración a través de uniones profesionales y de artesanos, de ferroviarios y estibadores. Chile presenta el fenómeno de un obrerismo que gradualmente toma conciencia de su miseria y de su fuerza en las minas de El Salitre y se organiza en un plan defensivo de sociedades de resistencia.

8. *Ambiguo significado de la primera industrialización*

El impacto llegó a América Latina con la electricidad, el motor de explosión y de aceite, con el petróleo y el Canal de Panamá y, ya poderosamente, bajo marca norteamericana. Su característica no consiste en los instrumentos materiales que también Europa podía proporcionar, sino en la concepción técnica, pragmática y social. «Los Estados Unidos –escribe E. Ravines– organizaron, cronometraron, convirtieron en sistema el cómo y el cuándo debían realizarse tales trabajos, tales operaciones, tales movimientos, para producir más y para vivir mejor [...]. Se ha producido así como un encuentro brusco entre Ford y Huayna Capac, entre Cortés - Moctezuma y la General Motors. Dos edades, dos ritmos, dos estructuras inconciliables han chocado abruptamente, sin posibilidades de armonía, de cadencia, de tregua.»

9. *El movimiento panamericanista*[18]

Movimiento de tipo centrípeta, iniciado en 1890, que refleja una maduración de conciencia intercontinental, por lo menos de coordinación. Era natural que la parte del león se la llevaran los Estados Unidos. Las Conferencias Panamericanas, iniciadas en 1890, se irán celebrando con relativa periodicidad en diversas capitales. Hasta 1954 se habían realizado diez. En 1910 se asienta el principio jurídico de igualdad de derecho, porque en la práctica existía un desnivel estridente entre el poder de la América sajona y la vulnerabilidad de la otra América. Paralelamente aparecen otras manifestaciones de panamericanismo o de latinoamericanismo con reuniones de congresos jurídicos, históricos, financieros y sanitarios. Ello significaba un esfuerzo, un síntoma de nuestro continente latinoamericano de alcanzar vinculaciones y coherencias de dimensión continental para superar los nacionalismos estériles y para crear un clima de colaboración con que alcanzar los sólidos objetivos requeridos por el orden social, internacional, político y científico[19].

---

18 C Ventura Corominas, *Historia de las Conferencias Interamericanas*, Buenos Aires 1959

19 En América Central se había estimulado un proceso de integración, aunque a veces entendido en forma de absorción, por parte de Guatemala, por ejemplo, desde la época de Justo Rufino Barrios (1873-1885) F Fernández-Shaw, *La integración de Centroamérica*, Madrid, especialmente introducción, p 19-100

Pero tales esfuerzos no parecen haber borrado, ni mucho menos, los antagonismos históricos y fronterizos de Paraguay, Bolivia, Chile, Perú, Ecuador, Colombia y de la América Central. Planeó sobre nuestra historia el espectro del primer Roosevelt con su política del *big-stick*, contra «los latinos decadentes» y «los perros bastardos»; política del garrote de aquel hombre funesto, de modo que –como escribe T. Halperin Donghi– los Estados Unidos no debían vacilar en aplicarla para imponer la disciplina a las veleidosas repúblicas del Sur.

II. Hacia la mitad del siglo xx

1. *Las contradicciones*

El hemisferio occidental evoluciona hasta convertirse en el sector más dinámico de la tierra. El intercambio del bloque latino y del bloque sajón supera el ritmo intercambiario del resto del mundo. El crecimiento demográfico del mundo latinoamericano va a resultar superior al de los otros continentes, aunque se empezará a advertir una flexión en la década del setenta, cuando el aumento se deba no principalmente a la fertilidad sino al dominio de la mortalidad infantil y al avance en la expectativa de vida que pasa de los 50 a los 62 años. Los programas antinatalistas propiciados especialmente por los Estados Unidos («genocidio blanco» como los ha designado el arzobispo don Hélder Câmara) empiezan a manifestar su eficacia[20]. La urbanización va a tomar ritmos frenéticos con ciudades que, sobre todo después de 1960 superarán los cinco, los diez, los quince millones de habitantes. En la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Río de Janeiro (1955) se citó esta predicción de Carl Ackermann: «El siglo XIX, históricamente grande, perteneció a la Gran Bretaña; el siglo XX, a los Estados Unidos; el siglo que viene, a la América Latina.» Proliferan las consignas optimistas del «continente del futuro» y al Brasil se le designa como «el gigante dormido».

Pero muchos elementos que cualifican al mundo latinoamericano se convierten en contradicciones de naturaleza histórica, social, política, étnica, geográfica y económica. Entre 1900 y 1980 no hay un solo país libre de algún golpe de Estado. Uruguay, Chile, Colombia y Costa Rica que han disfrutado de bastante estabilidad, no se han ahorrado esta endemia continental[21]. Desde 1943 la República Argentina, no obstante su vocación natural a la prosperidad, ha debido sufrir media docena de cuartelazos. Bolivia

---

20 Una crítica a esta política antinatalista en H Borrat, *La svolta Chiesa e politica tra Medellín e Puebla,* Asís 1979, cap I *Lo sviluppo come aggiornamento* La expresión de don Hélder Câmara parece que fue pronunciada en una intervención en la II Conferencia del Episcopado en Medellín, 1968 Ya en 1955 la revista católica LA aducía datos impresionantes acerca de esta campaña antinatalista, 1955, p. 41-44

21 Síntesis de A Magnet, *Panorama político de América Latina,* en «Mensaje» (Santiago), num 115 (1963), p 38-45

viene siendo sometida a un ritmo de *pronunciamientos* y de revoluciones que, a veces, duran entre un día y una semana para estrenar nuevo poder. Desde 1964 el Brasil se vio gobernado por gobiernos militares. Paraguay, Santo Domingo, Cuba, Nicaragua, Venezuela han debido soportar, y algunos países aún siguen soportando, interminables dictaduras personalistas que, en ocasiones, asumen un carácter de feroz y prolongada represión[22]. El partido único que gobernó México desde 1920, convirtió en veleidad toda pretensión democrática.

En las jornadas de preparación de la Conferencia Episcopal de Puebla, el equipo de reflexión del CELAM hablaba de un nuevo cuadro político y de una proliferación de regímenes militares. «Es difícil el diagnóstico político de América Latina estrechamente ligado a la situación socioeconómica. La situación de injusticia estructural hace inestable el consenso social necesario para la convivencia social.» Habla de la frustración producida por el fracaso que han registrado los movimientos políticos de cierto nuevo cuño que irrumpieron en la década del sesenta. Aunque no se nombran, es posible pensar en «El Frente Nacional» de Colombia, en el gobierno «revolucionario» del Perú, en el post-trujillismo de Santo Domingo, en el desarrollismo del Brasil. Pero también hay que reconocer que sus fracasos «provienen en parte de la oposición de los extremistas y de las resistencias de los grupos históricamente dominantes»[23].

«Los partidos de inspiración marxista se han caracterizado por la incapacidad, fuera de ciertas excepciones, para formular un proyecto de reformas estructurales viable en el cuadro internacional en que se sitúa América Latina. Sus dificultades provienen del irrealismo de las estrategias, de la oposición de la oligarquía y del extremismo de algunos grupos.»

El deterioro del cuadro político se atribuye a la proliferación de los regímenes de fuerza que bloquean la participación política de los ciudadanos y que comparte abusos de poder «propios de los estados fundados en la fuerza» y que «lleva a la violación de los derechos fundamentales de la persona y de los pueblos». Se explica que, en ocasiones, se presente este fenómeno dictatorial-militarista por situaciones de caos y de vacío de poder en algunas repúblicas latinoamericanas.

Desde que el neomilitarismo de visceral talante antiizquierdista ha ido llegando al poder ha surgido la ideología de «Seguridad Nacional». CELAM lo presenta así en una *Visión Pastoral de América Latina*: «Surge así la ideología de la Seguridad Nacional como intento de aglutinar en torno de un proyecto histórico nacionalista y desarrollista a la mayoría de la población, proponiéndose como tarea la desarticulación de las sociedades intermedias y de toda estructura de participación efectiva en partidos políti-

22 A Magnet califica el régimen de Trujillo (1930-1961) como la dictadura más brutal de cuantas habían sufrido hasta 1963 los pueblos latinoamericanos (ibid) Véase también *L'Église sous la férulle de Trujillo* en ICI, núm 139 (marzo 1961), p 24-26 A Lluberes, *La Iglesia en las Antillas españolas (1914-1939)*, en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin), vol 262, Valencia 1980, p 515-526

23 CELAM, *Visión Pastoral* [ ] «Libros auxiliares» IV, p 87

cos, organización sindical, etc. Para ello es necesario el control total sobre los sistemas de socialización: educación y medios de comunicación, principalmente. Este fenómeno contribuye a la formación de una espiral de violencia, injusticia institucionalizadas, provoca la tentación a la subversión; subversión y contrasubversión; terrorismo y secuestros, represión y tortura. El desequilibrio entre las aspiraciones desatadas y la lenta capacidad de satisfacerlas, indefectiblemente ponen el problema de orden político en una coyuntura. La violencia de cualquier signo es una tentación permanente para resolver esta disputa.

»El comportamiento político, en vez de llevar a una convivencia democrática, deja de ser integrado y se convierte en excluyente, rehuyendo la negociación y el arbitraje. De esta manera, el orden político democrático se desmorona bajo el peso de la violencia y por la ausencia de consenso político real. El abismo que separa a "revolucionarios" y "reaccionarios" se ensancha. La tentación de los extremistas de derecha y de izquierda es sacar la política del campo del consenso y de la convivencia para expresarla en términos de eliminación del enemigo. La participación democrática queda debilitada y la fuerza se convierte en argumento decisivo»[24].

Desde la mitad del siglo la América Latina vive tal antagonismo que la mantiene en estado continental de prerrevolución. En algunos países, sobre todo de Centroamérica, se vive en los últimos años del setenta en declaradas revoluciones. El esquema latinoamericano se convierte en un rompecabezas con la aparición de estos regímenes de fuerza, de guerrillas de signos marxistas, de dictaduras que aspiran a convertirse en interpretaciones políticas y filosóficas, como los agonizantes proyectos justicialistas o el modelo marxista de Cuba. Las crisis económicas cuando ocurren las bajas del café o del cobre, y que arrojan sobre los países pérdidas anuales seis veces superiores a los préstamos hechos por los bancos internacionales, acaban de complicar los intentos de interpretación histórica y social de la realidad de América Latina.

El potencial económico no ha sido hasta ahora un factor unitivo: la monoproducción, en parte superada, la producción concurrente, la ausencia de mutuo y suficiente abastecimiento, no ofrecen hasta el momento perspectivas de confianza en la integración del continente. Por los años sesenta la distribución de los productos latinoamericanos sólo favorecía en un 7 % a estos mismos países; lo demás emigraba a los Estados Unidos (60 %), a Europa continental (20 %), y el resto al área esterlina y al Asia. Pero el beneficio del mercado sólo cobija a una minoría, en tanto que la masa sufre todas las consecuencias del sistema capitalista, egoísta y rapaz[25].

---

24 Ibid , p 88

25 Acerca de estos fenómenos existen ensayos, informes, interpretaciones Estamos en la exasperacion de la economía, de la sociología y de las estadísticas Señalamos dos obras de fácil lectura escritas por autores no americanos M. HERNÁNDEZ Y SÁNCHEZ-BARBA, *Tensiones históricas hispanoamericanas en el siglo XX*, Madrid 1961, P DI MARZIO, *Latinoamerica ieri, oggi, domani*, Milán (sin fecha) obra escrita con simpatía y cierto optimismo

2. *Continente subdesarrollado*[26]

Las encíclicas *Mater et Magistra* y *Populorum Progressio* evitan la expresión y prefieren emplear caritativamente el eufemismo «en vías de desarrollo». Sin embargo, de las diez categorías establecidas por la sociología moderna para determinar la condición de un país subdesarrollado, por lo menos siete se encuentran verificadas en América Latina.

Alto índice de *mortalidad infantil* y bajo término de vida. La situación va mejorando, como se ha observado anteriormente, y en la década del setenta se ha reducido a 8 por mil. *Desnutrición*: casi la mitad de los hogares no satisfacen sus necesidades calóricas; una de cada seis familias latinoamericanas no satisface ni siquiera el 60 % de la recomendación calórica, encontrándose en estado de extrema pobreza. *Habitación infrahumana* en el campo y en la ciudad: favelas o tugurios[27]. El *analfabetismo*, que, aunque va siendo derrotado, alcanzaba, en los años sesenta, un 60 % de la población adulta[28]. En 1965 más de la mitad de la población activa trabajaba en *actividades agrícolas*. *Desocupación y subempleo* que cada año pasa a engrosar la masa desesperada. Presencia endémica de *dictaduras*, de que se habló en párrafos anteriores[29]. *Trabajo de los niños* que, aunque legalmente abolido en casi todos los países latinoamericanos, sigue siendo practicado. Alta natalidad que, aparte de las consideraciones éticas, puede traducir un fenómeno de irresponsabilidad, sobre todo cuando se presenta fuera de la institución familiar.

3. *Comunidad espiritual*

«América Latina, una y múltiple»[30], con factores de disgregación y de unidad. Tal vez, en este sentido se ha dicho que «América Latina tiene un

26 Véase el «dossier», *Un continente menacé L'Amérique Latine* (Relación preparada para la V Semana Internacional de Acción Católica en México, por el Secretariado Interamericano de Santiago de Chile), en ICI, núm 134 (15 de febrero de 1960), p 15-25 y el núm extraordinario de «Mensaje», citado anteriormente, dedicado íntegramente al estudio de los problemas estructurales de América Latina También E RUIZ GARCÍA, *América Latina hoy Anatomía de una revolución*, 2 vols , Madrid 1971 (con muchos datos, aunque poco exactos cuando generaliza sobre temas históricos) Consúltese, como diagnóstico de la situación de América Latina antes de la celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín 1968), el *Documento de Trabajo* preparado por un equipo de especialistas para la misma, especialmente primera parte, núm 1-8 RJ (1968) 2, p 39-50

27 Según cálculos del Banco Interamericano de Desarrollo hacían falta en América Latina en los años de lanzamiento de la «Alianza para el Progreso», entre 15 y 19 millones de viviendas

28 En 1952 se calculaba el número de analfabetos en 70 000 000, había 19 000 000 de niños en edad escolar sin escuela (la población de América Latina era de unos 150 000 000) Véase LA, núm 52, 1952, p 433-434 En el terreno educativo sí se han logrado notables progresos Véase el texto relativo a la nota 39.

29 Hay que reconocer que los cuartelazos no siempre obedecen a movimientos de ambición, sino a ineptitud de los gobernantes

30 Así suena el título de la obra de Betty de CABEZAS, 2 vols , Herder, Barcelona 1968

espíritu de potencias medievales y esta potencia es la que constituye y realiza la estructura de comunidad, la esencia de la personalidad de América Latina.» El proyecto unitario medieval, en su aspecto de fraternidad y de cohesión, todavía podría ser realizable en un conjunto de países con unidad de tradiciones, de idiomas, de fusión de razas, de unidad religiosa. A estos elementos apelaba León XIII cuando convocó, en 1898, el Concilio Plenario Latinoamericano[31].

Esta conciencia de unidad ha sido asimismo provocada por la resistencia a la hegemonía y absorción moral pretendida por los Estados Unidos, a la que se ha respondido con fiero orgullo nacional. Si un día Latinoamérica sintiera un atenazamiento análogo de otras áreas imperialistas como la Unión Soviética, opondría seguramente la misma resistencia[32]. La actuación de las categorías sociológicas, aunque muchas veces resulta ambigua o ineficaz, contribuye a crear factores de unidad: tales son, por ejemplo, la formación de las clases medias y la presencia cada vez más acentuada de organizaciones sindicales. Elemento importantísimo de cohesión, y que se ha mostrado a veces avasallador, es el irrefrenable impulso que exige cambios de estructuras: el fenómeno revolucionario común a todos nuestros países, que pide la transmutación radical y efectiva en el terreno económico y social, y coloca a la América Latina entre la disyuntiva de una evolución radical (expresión inadmisible para la corriente izquierdista cristiana...) o de una revolución sangrienta.

III. Después de la década del cuarenta[33]

Hay un grupo de fenómenos socioeconómicos naturales que necesariamente habían de presentarse desde las características del continente latinoamericano. Otros pertenecen más bien a una suerte de exigencias históricas.

---

31 Hablaremos ampliamente de este acontecimiento religioso en los capítulos siguientes (II-V) No entendemos como proyecto unitario medieval, un *regreso* , sino como esquema vivificable y moderno, *análogo* a una confederación internacional con metas afines

32 No lo decimos de memoria El «dossier» publicado por ICI, núm 146, 15 junio 1961, *Le Syndicalisme chrétien en Amérique Latine,* cuyo autor parece ser el líder argentino, Emilio Máspero, recoge la impresión producida en las delegaciones extranjeras que vieron marchar por las calles de La Habana el 1 º de mayo de 1959, a las representaciones sindicalistas cristianas de Latinoamérica Así como eran las más enérgicas adversarias del imperialismo americano, lo serían, llegado el caso, del imperialismo soviético L c , p 27-28 Hemos de observar aquí que se abusa demasiado demagógicamente del «imperialismo» hoy es un «vocablo de propaganda del bloque comunista», que golpea «la conciencia de los ingenuos, faltos de preparación crítica para discernir debidamente el verdadero sentido que debe ser aplicado a lo que es en puridad un fenómeno que proviene más bien de una necesidad de expansión comercial que territorial» M Hernández y Sánchez-Barba, o c , p 31. Sin embargo el primer imperialismo no debe ser dulcificado Véanse dos estudios sobre su realidad y consecuencias G Clark, *The coming Explosion in Latin America,* Mc Kay, 1962, J A Crow, *The Epic of Latin America,* Doubleday 1946. En el ya lejano 1928, L Guillaine publicaba *L'Amérique Latine et l'Imperialisme américain,* París Sobre la «política del garrote», M Rodríguez, *América Central El nuevo liberalismo,* México 1967, p 166-193

33 Esta época ofrece ya amplio campo de interés a sociólogos, antropólogos y sobre todo

1. *La explosión demográfica*[34]

Entre todos los continentes, América Latina es el que ha visto producirse, después de los años veinte y treinta, el más fuerte aumento de población. En 1900, tenía unos 65 millones; en 1920, 94; en 1940, unos 138; en la década del cincuenta contaba entre 150 y 160 millones; en 1970, llegaba a los 265; en 1980, alrededor de 320 y en el año 2000 los cálculos le asignan 600 millones. La medida de crecimiento entre el fin de la segunda guerra mundial y la formulación de la «Alianza para el Progreso» (1945-1960) fue de 38 %. La población se halla irregularmente repartida: entre 1960-1970, casi diez de los veinte millones de argentinos, se concentraban en el área de la capital. Más de la mitad de la población del Brasil estaba concentrada al sur del paralelo 20, en 1/6 de la superficie total.

2. *La urbanización: significado y problemas*[35]

El desplazamiento a las ciudades es asombroso. La población rural de México era del 90 % en 1900, y bajó al 54 % en 1940. La población del Brasil aumentó en 28 % entre 1940-1950; al mismo tiempo la población urbana creció en un 50 %. Entre las más grandes ciudades latinoamericanas 23 crecieron entre 1940 y 1950 en un 45 %. Pero como el índice de natalidad urbano es inferior al rural, el crecimiento de las ciudades ha de atribuirse, en gran parte, a la incontenible inmigración. La ciudad ejerce un influjo magnético sobre el campesino. La ciudad crece inorgánicamente, como simbiosis de tumores que aumentan artificialmente como un cinturón de miseria. Sobreviene el proceso de desadaptación y desarraigue dentro de aquellas estructuras que el padre Desqueyrat califica como degeneradas y degeneradoras, con la carga explosiva de la desesperación revolucionaria. El 14 de septiembre de 1977 se decretó un paro nacional de protesta por la carestía de la vida en Colombia: sus grandes ciudades indicaron lo que podría ocurrir si esta clase de protestas se hubieran organizado mejor. Se calcula que *la capital de México tendrá el año 2000 unos 30 000 000* de habitantes. Las ciudades latinoamericanas obtienen el crecimiento urbano más veloz del mundo.

---

turistas, que pasean por América Latina y luego se sientan a escribir un tratado. Recordamos T. MENDE, *L'Amérique Latine entre en scène,* París 1953, y trad. cast. Santiago de Chile 1953. Véase el juicio ácido que le hace J. Álvarez Mejía en LA, 1954, p. 54-56. *N.B.:* Cuando la numeración de las pág. de una revista es consecutiva durante el transcurso del año, nos ha parecido innecesario citar el número de la revista.

34. Véase N. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La población de América Latina,* o.c., p. 199-233.

35. Libro muy sugestivo, J. HARDOY, *Las ciudades en América Latina,* Buenos Aires 1972. E. RUIZ GARCÍA, *América Latina hoy,* II, o.c., p. 157-177, con datos muy elocuentes y cuadros estadísticos.

3. *La industrialización desde 1930*

«Éste era el mensaje que estaba aguardando la esperanza de América Latina. En un continente abrumado por la quietud, era necesidad urgente el dinamismo. En un continente abrupto, sin ferrocarriles, con escaso carbón, con debilitante dispersión demográfica, el automóvil resultó más revolucionario que el hierro [...]. Estalló el dinamismo que está descalabrando viejas inercias, rompiendo situaciones anquilosadas y produciendo conflictos en los que chocan dos formas de vida, dos distintas concepciones de la existencia», escribe Revines.

La guerra mundial de 1914 marcó el ocaso europeo y la ascensión protagónica de los Estados Unidos que abultaron sus desplazamientos a Latinoamérica. La segunda guerra mundial tuvo por efecto reemplazar la importación de manufacturas europeas y estimuló las exportaciones de América Latina. Empiezan a surgir fábricas de materiales agrícolas, ferrocarriles, refinerías, fábricas de cemento y de plásticos, industrias textiles, de papel, de abonos. La competencia de la Europa postbélica y la del Japón estimulan la implantación de fábricas de automóviles y de cierta industria pesada en algunos países más desarrollados, además de un mejor planeamiento económico y de una producción bastante más diversificada. Van a la cabeza Brasil, Argentina, México y Venezuela.

4. *Lo que todavía no ha resuelto la industrialización*

No ha vivificado la vieja estructura del continente en el aspecto social y económico. Persisten muchas veces métodos de explotación que destruyen el equilibrio ecológico y sistemas inhumanos de explotación del hombre. La miseria de las masas no se ve desaparecer. Tampoco se advierte una posibilidad efectiva de acceso de los estamentos desvalidos a posiciones de nivel superior. La explotación de las materias primas no alcanza a asegurar las vicisitudes económicas, de suerte que a un abaratamiento del 40 % de nuestras materias primas, no corresponde el abaratamiento de los productos ya elaborados, que han sido sólo del 5 %. Cualquier desnivel, por pequeño que sea, registrado en los Estados Unidos acerca de un producto latinoamericano, significa una catástrofe en América Latina. Bajo la industrialización late un drama social, ya que casi la mitad o más del continente vive de los trabajos agrícolas; y un drama económico, porque la industrialización está concentrada en inmensa proporción en la explotación y exportación de materias primas.

5. *Cultura y universidad*

Un experto en asuntos educacionales latinoamericanos escribía: «Nuestro mayor capital es la inteligencia, el impulso, la capacidad creadora de

nuestros pueblos. Y precisamente ese capital, por falta de educación adecuada, no lo hemos aprovechado durante años.» A su vez, Jorge Sol, subsecretario para Asuntos económicos y sociales de América Latina afirmaba: «Qué diferente sería nuestra América Latina, si [...] se lograse que todo niño latinoamericano, al llegar a la edad escolar, tuviera por lo menos el ciclo de la educación primaria.» Es cierto que el analfabetismo va siendo derrotado, y en este sentido la experiencia cubana y, desde 1979, la experiencia nicaragüense, son un reto al sistema imperante en el resto de América Latina. En la década del sesenta había países, como Bolivia, El Salvador, Guatemala, Haití y Nicaragua, con más del 60 y 70 % de analfabetos[36]. Los países mejor librados eran Argentina y Uruguay con menos del 20 %. El «Almanaque Mundial» suele mostrarse más optimista. Cuatro personas de cada diez, mayores de quince años, no sabían leer ni escribir, mientras que en los Estados Unidos eran dos por cada ciento. El término medio de educación primaria que tenía hace algunos años el niño latinoamericano se reducía a dos años; en el Japón alcanzaba a siete. En 1970 asistían a la escuela primaria unos 26 millones de alumnos de entre siete y catorce años, de los 38 millones de niños y jóvenes existentes; pero sólo el 11 % terminaban el período completo de seis años.

La educación secundaria constituye en América Latina una plataforma de lanzamiento de la clase media en búsqueda de mejoría de posiciones. No obstante los esfuerzos de los gobiernos, que en algunos casos como el de Venezuela, México, Argentina, Cuba, son sorprendentes, la educación secundaria es tachada todavía de falta de ramificación y de originalidad. Tiende demasiado al enciclopedismo y resulta poco articulada con la escuela primaria y con la universidad. La «Revista Interamericana de Educación», publicaba en 1963 un estudio de J. Cambell con datos deprimentes: de cuatro y medio millones de niños que concluyen la enseñanza primaria, sólo se matriculan en la secundaria tres millones y medio; de éstos, dejan de terminarla un 78 %; hasta pocos años antes sólo 25 % de los matriculados recibían un entrenamiento práctico y vocacional[37].

En la década del sesenta funcionaban en América Latina más de cien universidades estatales o autónomas. La Iglesia Católica dirigía 25 y diver-

---

36 Datos muy impresionantes de la situación en Centroamérica en 1958, en LA, 1958, p 156-159, y sobre el analfabetismo de la población indígena, ibid , p 198-201

37 Si en 1952 la revista LA afirmaba que los analfabetos eran 70 000 000, etc (cf antes, nota 28) y había 19 000 000 en edad escolar sin escuela, en 1960 había algo más de 30 000 000 de niños matriculados dentro de 75 000 000 en edad escolar Esto significa que frecuentaban la escuela un poco más del 40 % Lo afirmaba el colombiano Gabriel Betancur Mejía, en la Unesco Véase J Considine, *The Church in the New Latin America,* o c., p 68-71 Otras estadísticas en «Revista Interamericana de Educación» (Bogotá), num 121 (1963), p 16 El estudio de J Cambell, *La educación católica en América Latina,* traducido en esta misma revista provocó numerosas rectificaciones de carácter ideológico Cambell asegura que en 1900 sólo frecuentaban la escuela un 4,5 % de los niños de América Latina, que en 1930, el porcentaje se había elevado a un 30 % y en 1960 a un 70 % En los mismos años la educación secundaria aumentó en 63 % y la universitaria en 20 % Reconoce que la educación universitaria y secundaria también han crecido en calidad, ibid , p 6-7 Véase también E Ruiz García, o c , II, p 340-348

sas denominaciones protestantes habían fundado, especialmente en el Brasil, centros de estudios universitarios. En este período los universitarios pasaban de 600 000, demasiado ligados a la trilogía de medicina, derecho e ingeniería[38]. Un político colombiano escribía: es hora de que la universidad eche «a andar camino adentro del cuerpo de la patria para indagar sus urgencias y, de acuerdo con ellas, abra nuevas especializaciones; la cultura no entrará furtivamente, ni se colará por sus grietas, ni se medirá por la cantidad de conocimientos que se posean». La universidad necesita de una renovación funcional para orientarse hacia profesiones necesarias a un continente en ebullición. Se está dando importancia a la ictiología y a las ciencias ecológicas; la sociología se ha politizado en sentido marxista y puede perder una visión original en una inmensa comunidad cuya interpretación pretendiera encerrarse solamente en el molde marxista. El bajo índice de matrículas universitarias, la deficiencia académica, la beligerancia política de los centros estatales o el academicismo de las universidades privadas, el problema económico de la mayor parte de los estudiantes, son circunstancias altamente negativas de la universidad latinoamericana.

Tantos problemas acumulados significan un derroche de capital humano. La desnutrición, el analfabetismo, las enfermedades, producen un alto porcentaje de población vegetativa, según algunos de hasta un 70 %, peso muerto constreñido a seguir actuando con procedimientos tradicionales. Una población funcionalmente analfabeta (ya que sólo saber leer y escribir no lleva necesariamente a actitudes críticas) es fácil blanco de la demagogia. «Casi todo el aumento de la mano de obra –dice un informe de la CEPAL en 1962–, tanto en el presente como en los próximos años, se deberá casi exclusivamente a la mano de obra no calificada; por esto el problema de la cantidad no resuelve el de la calidad.»

No puede negarse, sin embargo, que muchos gobiernos han tomado seriamente la tarea de planeamiento y de programación. Si en 1900 el nú-

---

38 I Quiles, *El problema de la universidad Latinoamericana,* en LA (1956), p 502-508 Véase un cuadro estadístico de las preferencias universitarias en 1960, en E Ruiz García, *América Latina hoy,* o c , II, p 344 Por ejemplo el derecho tiene el 20 % de los universitarios, la medicina, el 21 % En cambio la agricultura sólo el 2 % y las ciencias exactas y naturales el 4 % Los datos son de 1960 A fines de 1962 se reunieron en Lima universitarios católicos de todos los países de América Latina para estudiar el tema *Hacia una reforma de la universidad en América Latina.* El resumen de la parte crítica suena así «La crisis por la que pasan las universidades latinoamericanas puede resumirse en la ausencia de una conciencia vital de su ser, por no haber sido capaz de encontrar su propia definición Esto explica que no estén cumpliendo cabalmente su función educadora y formadora de hombre, ni estén dando respuestas a lo que la sociedad pide Pasan a señalar objetivos concretos sobre las funciones primordiales de la universidad latinoamericana "Crear conciencia de la situación revolucionaria que vivimos, investigando en forma coordenada los problemas del país y dándoles una solución a nivel científico Formar profesionales humana y técnicamente aptos, de acuerdo con las necesidades nacionales, para los cambios que deben efectuarse Diversificar las posibilidades al final de la educación secundaria promoviendo colegios e institutos *parauniversitarios* Elaborar una cultura y un humanismo auténticamente latinoamericano "» Véase «Mensaje» (Santiago de Chile 1963), p 328 En el aspecto pastoral véase el estudio de la CIF, *La universidad en América Latina* en «Boletín Informativo» (CELAM), núm 67, Bogotá 1963 *(separata),* p 1-11

mero de niños, matriculados en escuelas primarias, era sólo del 4,5 % (!), sesenta años más tarde era del 70 %. Entre 1945 y 1960, mientras la población escolar aumentó en un 15 %, la matrícula alcanzó un 45 %. Se saltará de un 38 % de población escolar en 1960 a un 50 % diez años más tarde. Pero el plan ambicioso de la «Alianza para el Progreso» de que en 1970 todos los niños latinoamericanos tuvieran un mínimo efectivo de seis años de educación, ha distado mucho de hacerse realidad. Se ha de advertir que la oferta educativa estatal y privada aumentó en los años sesenta a setenta, de 1850 millones de dólares a 4700[39].

6. *Las clases medias*

Existen las clases medias en expansión cuantitativa y cualitativa. No es fácil determinar en qué momento hicieron su despegue ni diagnosticar con exactitud su morfología, porque dentro de ellas se presenta un prisma de situaciones especialmente económicas y culturales que van desde el estado superior al del peón, hasta el inferior al del burgués rico o del patricio. En los 20 países antiguos de América Latina existe diferencia sensible de región a región. Puede ayudar a su identificación la renta anual, la ocupación, el nivel educativo. Vive en ciudades, posee un relativo bienestar y su gama de ocupación y remuneración es compleja. Carece de conciencia de clase, aunque la fiscalización estatal y el giro revolucionario de la historia contemporánea las van llevando a un aglutinamiento defensivo. Están asimismo caracterizadas por su inestabilidad económica. La clase media latinoamericana es prácticamente un producto del siglo XX, casi una aventura impuesta por la fuerza histórica, que no ha logrado todavía ejercer una función estabilizadora. De ella han salido algunos dictadores y también la clase media es objeto de promesas demagógicas. Es un continente en que el campesinado no ha ejercido un papel político importante (aunque tenemos excepciones como el caso límite de Nicaragua en 1978-1979), cabe creer que la clase media pueda constituir un grupo de presión explosivo.

La clase media proporciona equipos intelectuales, educadores, universitarios, periodistas, empleados. En países como Argentina, Chile, Brasil, México y Venezuela, las unidades de la clase media van ocupando posiciones estratégicas; la clase media alta establece normas de vida y tiene influjo en la dirección del gobierno. Perón y Castro proceden de la clase media. Empero representa igualmente un foco de inquietud debido, sobre todo, a la inestabilidad económica. Vive en un estado de «apetito insatisfecho», mientras aspira a un alto bienestar que le resulta altamente costoso. Por eso las clases medias alientan un sentimiento de hostilidad contra los gobiernos y los ricos, y parecen muchas veces más dispuestos a apoyar a la clase popular; tal es el caso de los grupos universitarios procedentes de la clase media. Heterogeneidad, inestabilidad, sentido de frustración, la llevan no a

39. Compárese con el texto a que hace referencia la nota 28.

hacer de amortiguador sino de fuente de inquietud y aun de agitación continental[40].

En el decenio de 1970 se ha agudizado el problema de las llamadas «clases emergentes» o nuevos ricos, alimentados por una enorme fuerza económica subterránea procedente del contrabando y de la droga. Países como Colombia, Bolivia, Ecuador y Panamá se sienten gravemente afectados por este fenómeno que, incontrolable hasta el momento, tiende a producir desequilibrios fatales.

El gran aporte de las clases medias a la vida social de América Latina ha sido el de la incorporación de la mujer a las actividades políticas y sociales.

7. *Los consorcios extranjeros*

Son de vieja data en América Latina y apuntan a la explotación de la riqueza, generando una innoble dependencia económica. Se trata de poderosas entidades económicas extranjeras que invierten sumas fabulosas, sin que los beneficios de tal actividad redunden de manera directa en beneficio de los países explotados. Se los ha llamado pioneros y piratas, «misioneros» y bucaneros. Hasta la primera guerra mundial, Estados Unidos e Inglaterra se hacían presentes, a par, por medio de tales consorcios; desde 1930 el papel casi monopolizador pertenece a Norteamérica. Son consorcios *extractivos*, nómadas que emigran cuando se han extraído las existencias de petróleo, platino, oro, zinc, cobre, arsénico. Se enquistaron principalmente en México, Centroamérica, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile. Otros son *consorcios agrarios*, que no han explotado, sino creado riqueza para llevársela. Bajo el nombre mágico de *United Fruit Co.* se han ido asentando en extensas posesiones de Centroamérica, Colombia y Ecuador. Existen, finalmente, los *consorcios industriales y comerciales*, que gozan de simpatía desde el punto de vista humano y social. Se aclimatan fácilmente y corren los riesgos inflacionistas, restrictivos y fiscales (por ej., W.E. Grace, *Sears Roebuck*).

Los consorcios extractivos y agrarios han procedido en forma empobrecedora y rapaz; han determinado, en gran manera, el rumbo político de nuestros países. Se desarrollaron en tiempos del primer Roosevelt bajo la insolente política «del garrote» (1901-1909), apoyada en Centroamérica y más tarde en Santo Domingo por la Infantería de Marina y el Departamento de Estado. Evolucionaron bajo dictados menos brutales durante los años del segundo Roosevelt con «la política de buena vecindad».

Pero hay que reconocer, en justicia, que han producido ciertos beneficios: creación de riqueza, implantación de técnica, apertura de frentes de trabajo, fomento de comunicaciones, nacimiento de economías particulares

---

40. Sobra decir que la clase media no se ha desarrollado homogéneamente en las repúblicas latinoamericanas. Una descripción sobre la clase media en Uruguay, llamada hasta hace algunos años «la Suiza de Latinoamérica», en LA, 1949, p. 395-396.

brotadas a su sombra, abolición de sistemas primitivos de mercado, asistencia médica, elevación del nivel sanitario y educativo, lucha contra enfermedades tropicales Tal vez les sean aplicables las consideraciones que hace la encíclica *Populorum Progressio*, núm 7, refiriéndose a la colonización y al colonialismo

En los últimos años se ha hecho presente, casi obsesivo, el tema de las *Empresas transnacionales o multinacionales*, por la importancia que el argumento ha adquirido en la economía mundial El *Documento de Trabajo* previo a la Conferencia Episcopal de Puebla aporta el juicio siguiente Se estima que el 50 % de la producción mundial, en el área de las economías de mercado, proviene de ellas Las más importantes tienen una producción que supera la producción total de una nación Para tener un juicio objetivo sobre ellas hay que ir a las causas que explican su surgimiento Sobre todo en ciertas ramas industriales, la coordinación de las empresas, por encima de las fronteras, es una necesidad vital Han dado origen, pues, potentes conjuntos industriales, comerciales, agrícolas, que reúnen centenares de empresas ligadas entre sí por vínculos financieros, personales, contractuales[41]

No se desconocen sus beneficios, como los producidos anteriormente por los consorcios extranjeros de que hemos hablado En el área socialista, la concentración es todavía más avanzada burocratización y politización, y extendida a un número importante de empresas, confiere al Estado un poder económico creciente, que puede amenazar el ejercicio de las libertades públicas y el derecho sindical de los mismos trabajadores

Pero, no existiendo organismos jurídicos internacionales que puedan luchar contra poderes tan fuertes, la actividad de tales empresas se va constituyendo en una nueva forma de imperialismo que va a condicionar la libertad y la independencia de muchas naciones

8 *La dependencia externa*

«Esos pueblos de América Latina, teóricamente soberanos», dice Crouzet en su *Historia General de las Civilizaciones*[42] El Equipo de Reflexión del CELAM, en un estudio muy completo de la situación social y pastoral de América Latina, previo a la Conferencia de Puebla, escribe

> «La dependencia externa es uno de los factores mas importantes, si bien no es el unico Hay una interdependencia desigual con los paises metropolitanos La depreciación relativa de los terminos de intercambio de nuestras materias primas con relación al costo de los productos manufacturados provoca gran detrimento para nuestros paises La legislación arancelaria de los paises desarrollados sobreprotege

41 Numeros 326-331, p 59

42 Citamos la traducción italiana *Storia Generale delle Civiltà* VIII, Florencia 1959 La sección correspondiente a Latinoamerica la coloca bajo el titulo de *Paises dependientes*, p 459 485

sus productos con desmedro de los nuestros, el cobro de licencias, "regalias", que debemos pagar por la fabricacion de sus productos en nuestras naciones En una palabra, la dependencia tecnologica y cientifica y del mercado A lo largo de la historia se puede decir que, en parte, el desarrollo economico de esos paises se ha hecho a costa de la explotacion de los nuestros Esta dependencia esta relacionada con el endeudamiento progresivo, el sistema de creditos internacionales hace que nuestra deuda externa sea un peso dificil de sobrellevar»[43]

El CELAM advierte acerca de las consecuencias de semejante dependencia dependemos cultural y politicamente Podriamos afirmar que se ataca la identidad y el conjunto de valores autoctonos, sobre todo por los medios de comunicacion social Mario Hernandez no vacila en denominar esta situacion como «un autentico feudalismo»

9 *La revolucion mexicana*[44]

«Fue la primera revolución agraria del mundo, y México el primer pais –antes que Rusia– que inscribió en su Constitución los derechos del trabajo»[45] La revolucion mexicana, de que hemos hablado en las primeras paginas de esta vision global, ocurrió cuando América Latina vivia el sopor de estructuras anticuadas, cuando carecia de organización obrera y apenas despertaba al movimiento de industrialización Se comprende la fascinacion que pudo haber suscitado en los decenios subsiguientes esta revolución, con su prologo social definido y con tan acentuados perfiles nacionalistas

No entramos en la enumeracion matemática de sus realizaciones Pero es preciso enumerar, por lo menos, algunas caracteristicas Tales fueron la reforma agraria, su intenso nacionalismo, su naturaleza autoctona, su originalidad como fenomeno inedito en la historia latinoamericana, el impulso dado a la constitucion de una nueva burguesia y el ímpetu que imprimió al nacimiento y crecimiento de fuertes movimientos de obreros y campesinos

Es bien sugestiva la interpretación que nos trae el padre José Miguel Romero de Solís, acerca de un aspecto de la lucha cristera, en su colaboración para la presente obra ademas de la protesta armada contra la persecución religiosa, los cristeros habrian pretendido recuperar la revolución para el pueblo, traicionada y malgastada por los gobernantes de Mexico[46]

Empero ningun gobierno, dicen los entendidos, ha cometido el error de abandonar el plan agrario Hasta 1960 se habian distribuido casi 40 millones de hectareas a casi un millón de beneficiados El economista Edmundo

---

43 *Vision Pastoral* [ ] «Libros auxiliares» iv p 91

44 Vease antes la bibliografia de la nota 6

45 V Alba *La introduccion a la Historia del Comunismo en América Latina* en «Estudios sobre el Comunismo» (Santiago abril junio de 1955) p 111 112

46 Vease del mismo autor J M Romero de Solís *Iglesia y revolución en Mexico (1910 1940)* en *Historia de la Iglesia* (Fliche Martin) o c XXVI 2, p 465 505 con amplia bibliografia Destacamos el estudio de J Meyer *La Cristiada* 3 vols Mexico [2]1974

Flores estima que se había distribuido más del 50 % del área productiva total. El conjunto resultante es que los países latinoamericanos tuvieron un espejo en que mirarse: un fenómeno que mostraba seriamente un deseo de renovación profunda al identificar dentro de la misma confusión revolucionaria estos hechos: planteamientos de problema agrario social; nacionalismo rebelde a cualquier suerte de imperialismo económico.

Pero el movimiento no ha dejado de tener aspectos negativos: la existencia de un partido único, inoperancia parcial en contraste con la pompa y circunstancia con que se consagró oficialmente, provocación a crear nuevas formas de latifundio y carácter violentamente antirreligioso, o mejor, anticatólico[47].

10. *El hombre y la tierra*

Decir «América Latina», es decir «agro», «continente agrario», civilización ligada a la tierra. Posiblemente ningún otro elemento material ha influido tanto en nuestro continente, en sus enfoques vitales, en sus estructuras, en la misma vida política, como el suelo. Para los ricos, pocos en conjunto, la tierra ha sido, desde los días de la colonia, un signo de prestigio y la base del poder político; para los pobres, que constituyen la inmensa mayoría, poseer un poco de tierra es realizar un anhelo de seguridad. Pero en este continente agrario se presenta una paradoja, parecida, quién lo creyera, a la paradoja de la Unión Soviética. Concretándonos, como ejemplo, sólo a Colombia, transcribimos una cita: «Un país cuya población está dedicada en un 50 % a labores campesinas, pero que importa alimentos [...]; que tiene un 55 % de sus mejores tierras en manos de un 3 % de propietarios, mientras un 55 % de sus habitantes deben contentarse con un 3 % de esas tierras; que pierde por erosión el equivalente de 583 hectáreas arables cada año; que apenas utiliza el tractor en un 7 % del territorio capaz de ser arado por este medio; que compra productos agrícolas que exportaba anteriormente; que donde debía presentar agricultura presenta ganadería y viceversa [...]; que deja arruinar unas veces a sus agricultores en unas zonas, mientras al mismo tiempo arruina a los consumidores de otras regiones [...], ese país puede aparecer como una utopía al revés, o declarar legendaria su existencia»[48].

Todavía en la década de 1960-1970, cerca del 60 % de la población latinoamericana dependía de la tierra y vivía en el campo. Y allí era donde se presentaba el problema de la tenencia de la tierra con el dualismo dramático del latifundio y del minifundio[49].

---

47. La revolución tuvo también un carácter anticatólico. J. García Gutiérrez, *Acción anticatólica en México*, México [2]1956. El Documento del Congreso de Acción católica celebrado en San Luis de Potosí en 1964, reconoce algunas realizaciones y méritos de la revolución. A. Magnet, habla de «revolución frustrada». Véase: *Biografía de 3 revoluciones: México, Bolivia y Cuba*, en «Mensaje» (Santiago de Chile 1968) 2, p. 652-666.

48. RJ (1961) 2/2, p. 273-277.

Un informe de la I Asamblea Sindical Interamericana (ORIT), reunida en São Paulo en agosto de 1960, declaraba que de un 3 a un 8 % del total de terratenientes latinoamericanos poseían entre el 60 y 70 % del conjunto de tierras productivas. Por su parte, otro informe de la CEPAL de los mismos años afirmaba que en ningún otro sector de la economía latinoamericana se daban las mismas profundidad y magnitud de desequilibrio entre las fuerzas del trabajo y las del capital.

A este drama colosal se añaden nuevos problemas: el problema de la ocupación de la tierra, como en Panamá y Venezuela, donde el 80 y el 56 % –respectivamente– de los ocupantes no son dueños de las parcelas; o del Paraguay y del Uruguay, donde los datos son del 70 y del 32 %. En Colombia existían en 1960, entre millón y medio y dos millones de campesinos sin tierra, y 700 000 agricultores poseían extensiones menores de 50 hectáreas. Había además cerca de medio millón de parcelas menores de cinco hectáreas. Otro problema es el de la baja productividad. A éste se añade el de la predisposición psicológica del campesino a escala continental: parece increíble el fenómeno del Brasil, en el decenio del setenta. Allí, cuando el país andaba por los 60 millones de habitantes, 62 000 personas copaban el 60 % de la tierra cultivable, que equivalía a dos veces el territorio de Francia. De ese 60 % sólo tenían en producción el 4 %.

La miseria del campesino es, entonces, el mayor problema. Radomiro Tomic escribía en 1963: «Esta noche, esta misma, 130 millones de hombres, mujeres y niños latinoamericanos se han acostado con hambre, con hambre física de pan.» Semejante miseria compele al campesino a emigrar a las ciudades. Refiriéndose a Colombia, escribía hace algunos años el padre Jaime Martínez Cárdenas: «El campo sufre igualmente de un desempleo; no hay cifra al respecto, pero si se parte de que hay 300 000 propietarios con menos de una hectárea y aceptando el cálculo de unos 80 días de trabajo al año en promedio por hectárea, suponiendo que también consiguen trabajo a jornal en tierras de otros, llegamos fácilmente a la conclusión de magnitudes de más de 50 millones de días de trabajo que el campesino, aun queriéndolo, no puede trabajar por no tener dónde»[50].

No entramos en la consideración de ciertos intentos de reforma agraria adelantados con cierta eficacia en Bolivia a partir de 1952, y que se han quedado casi sin efecto en Venezuela o en Colombia. La «reforma agraria» cubana no ha sido sino una colectivización de la tierra de acuerdo con las teorías socioeconómicas del marxismo.

---

49. E. Ruiz García, *América Latina hoy* I, p. 232-361, con datos pormenorizados sobre la tenencia de la tierra.

50. RJ, l.c.

11. *La clase obrera y el sindicalismo*[51]

Su definición tiene orígenes remotos en la inmigración de obreros de cierta cualificación que llegaron de Europa al cono Sur y junto con la técnica trajeron la ideología. Venían de una Europa que contaba ya con setenta años de industrialización y de conflictos. Hacia 1950 podía calcularse en unos diez millones el número de obreros de América Latina, cuando todavía la mitad del continente era campesino. De esos diez millones muchísimos constituían un medio-artesanado, y la masa proletaria sufría el analfabetismo y la falta de especialización. Por otra parte, las diferencias raciales pesaban en las características del movimiento obrero latinoamericano con las consecuencias de inestabilidad y disponibilidad a la demagogia. Desde principios del siglo se advierte ya el influjo del socialismo, como era el de aquellos años, especialmente en Argentina, Chile, Bolivia, México y Cuba.

La masa obrera organizada en movimientos podría significar para la América Latina en el terreno social y político, un instrumento con que alcanzar independencia económica y estabilización de su historia. Políticamente podría proporcionar a los gobiernos surgidos de las clases medias un apoyo cuantitativo y cualitativo para mantenerse en el poder. Socialmente, para llevar a la práctica programas de reivindicación; nacionalmente, para enfrentarse, con bastante eficacia, a los consorcios extranjeros (Mario Hernández).

El *sindicalismo* aparece embrionariamente, como se dijo al principio de estas páginas, por los años de la primera guerra mundial, y sólo en algunos países. Su fuerza se registra a partir de 1930. La CGT argentina contaba en 1955 con tres millones de afiliados; la CTM mexicana, con unos dos millones. El sindicalismo panamericano se ha agrupado en grandes organizaciones continentales como la CTAL (1938), definida por Ravines como «una trinchera comunista», o en la ATLAS peronista, ambas fracasadas porque, en el fondo, vinieron a convertirse en instrumentos de los intereses «justicialistas» de Lázaro Cárdenas en México o de Juan Perón en la Argentina. En oposición a la influencia marxista han aparecido la CLASC y la ORIT.

El sindicalismo latinoamericano tropieza con grandes problemas. Tales son la pequeña proporción relativa de la población económicamente activa; la falta de educación para pensar en el porvenir personal de cada obrero; la burocratización, la falta de conciencia política y la tendencia a la escisión ideológica[52]. Un estudio del episcopado colombiano, aparecido en 1974, registraba una flexión del entusiasmo sindical en Colombia. A pesar de todo, la clase obrera va formando un verdadero proletariado creativo de

---

51. V. ALBA, *Le mouvement ouvrier en Amérique Latine,* París 1953. J. ARCOS, *El sindicalismo en América Latina,* Friburgo - Bogotá 1960, M. POBLETE TRONCOSO, *El Movimiento obrero latinoamericano,* México 1946. R.J. ALEXANDER, *El movimiento obrerista laico como instrumento de cambio social en Latinoamérica,* en W.V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, revolución y reforma,* o.c., p. 257-286.

52. Véase la crítica a la politización y burocratización en M. POBLETE TRONCOSO, o.c., p. 9; también *Le Syndicalisme Chrétien en Amérique Latine,* en ICI, núm. 146 (15 junio 1961) p. 17-20.

una conciencia de clase. La solidaridad demostrada en 1978 y 1979 con la insurrección de Nicaragua es, por lo menos, un síntoma de semejante conciencia.

12. *«La extrema pobreza»*

En el estudio sobre una *Visión Pastoral* de América Latina, que ya hemos citado, realizado por el CELAM como preparación a la Conferencia de Puebla, se reconoce que «en términos cuantitativos ciertamente ha habido un progreso económico durante estos diez últimos años (1968-1978) en todos los países. La producción global ha aumentado, debido a la diversificación de la producción y un crecimiento relativo del proceso de industrialización, lo cual significa que, por una parte, las economías latinoamericanas se ven menos afectadas que antes por los impactos del exterior y que, por otra parte, los lazos de interdependencia con los países ricos se vean permanentemente reforzados no siempre en sentido positivo». «El desarrollo latinoamericano, pues, comienza a ser un proceso continuo. La cantidad de bienes que la región producía en 1950 casi se cuadruplicó en 1975»[53].

Pero la *Visión* desemboca en la presentación trágica de una *acentuación de la brecha entre ricos y pobres.* «Sin embargo –se dice– a pesar del crecimiento global, no se ha llegado a una distribución más equitativa del ingreso. El acento se ha puesto en el aumento de producción, descuidando su adecuada distribución. La brecha entre pobres y ricos, ya señalada por la Conferencia de Medellín, se ha acentuado. El nivel de vida de los grupos de bajos ingresos aumentó muy lentamente, mientras que el enriquecimiento de la mayoría más favorecida se produjo en forma rápida. Esta situación de injusticia constituye una amenaza real y potencial para la estabilidad social y crea una situación insoportable para las grandes masas de la población. Los estudios realizados por distintas organizaciones internacionales nos dicen que el 20 % más pobre de la población recibe apenas el 4 % del ingreso total. La distribución del ingreso en nuestros países es muchísimo más desigual que la de los países desarrollados capitalistas y los países socialistas. Si a esto se agrega que los países desarrollados tienen mecanismos de pagos, de transferencias (subsidios, sistemas tributarios rígidos, seguridad social avanzada), se puede ver que las diferencias entre sus grupos sociales es mucho menor. Tal situación de injusticia nos lleva a denunciar la situación de *extrema pobreza,* en que viven vastos sectores de nuestros países y nos coloca ante el reto de crear políticas de desarrollo integral justas, que miren a la sociedad integral y no sólo a ciertas capas sociales.

«De los 207 millones de habitantes de los seis países más poblados de América Latina (Argentina, Brasil, Colombia, México, Perú y Chile) hay un total de 52,7 millones de personas con ingresos inferiores al establecido en una hipotética *línea internacional de pobreza*. Es decir, casi el 26 % de la

53. L.c., p. 77.

población de esos países tiene menos de 75 dólares de ingreso por habitante al año [...]. La extrema pobreza está, por lo general, concentrada en los grupos marginados, urbanos y campesinos, y en los indígenas del continente. Estos últimos son la porción más abandonada de muchas naciones»[54]. Otras estadísticas de la década del sesenta nos hablan de que unos cinco millones de familias emigradas del campo vivían en condiciones de absoluta miseria y que 110 millones de habitantes subsistían con un ingreso inferior a los cien dólares[55].

13. *Los partidos políticos en función de las soluciones sociales*

Es bien sabido el aspecto positivo que desempeñan, porque fundamentan el voto y son órganos naturales de la expresión popular. La democracia no puede funcionar sin esta mecánica. En América Latina se formaron, a lo largo del siglo XIX, los tradicionales partidos conservador y liberal, que, al parecer, sólo siguen sobreviviendo con cierta fuerza en Colombia y, a su modo, en Uruguay. Hasta cerca de la mitad de nuestro siglo solamente México, Chile, Uruguay y Colombia vivían una estabilización política. En otras repúblicas se sufría de regímenes totalitarios o golpistas. En la Argentina y en el Perú afloraron los justicialismos, a los que cabría asignar igualmente, al menos en parte, el régimen político de México.

Desde 1950 se registra una insatisfacción del sistema político: los partidos no han acertado con la fórmula política adecuada a su situación de zona subdesarrollada. Se ha calificado la democracia latinoamericana, donde funciona, como abstracta, raquítica y formulista. De este modo, el inmenso continente latino no pesa internacionalmente. Los partidos políticos latinoamericanos, no sólo el conservador y liberal, sino los que han surgido al caer las dictaduras o al producirse cambios internos, han producido concentraciones de poder, han permanecido en manos de dinastías y de familias y no se han sobrepuesto a la dictadura del pensamiento impuesta por la «gran prensa» y por los medios de comunicación social.

Muchos partidos tradicionales o emergentes sufren de ideologías pobres, indefinidas, emocionales, «fabricantes de grandes sentencias vacías, capaces de hacer hervir la irracionalidad emotiva de las multitudes». Puede pensarse en los justicialismos, en la república de Santo Domingo, en el Ecuador de la postdictadura militar de los años setenta. Los partidos se han hecho sospechosos y han aparecido muchas veces en alianza con los intereses económicos nacionales y extranjeros; su dirección descansa en el grupo de grandes propietarios o de poderosos consorcios económicos: el connubio de política y de poder del dinero perpetúa la dirección nacional en manos de minorías. Los partidos tradicionales entraron en crisis desde 1930, en el

---

54. *Visión pastoral de América Latina* [...] «Libros auxiliares» IV, p. 78-79.

55. Otros datos sobre la estridente injusticia en los ingresos, P. DI MARZIO, *América Latina*, o.c., p. 192-193.

Perú, Brasil y Argentina. En otras repúblicas han sido causa de una profunda desorganización política, traducida en disensiones internas, en fomento de la burocracia y en una recíproca implacabilidad sangrienta, como fue el caso colombiano hasta 1960.

Los partidos de derecha luchan por la conservación del orden establecido; los de izquierda, y no precisamente los marxistas, acondicionan el clima para la infiltración comunista: tal ha ocurrido en México, Colombia, Venezuela, las Guayanas, Bolivia, el Ecuador. Es cierto que el panorama es sumamente cambiante, sobre todo desde la llegada del marxismo al poder en Cuba; la Acción Democrática venezolana, aunque se declare izquierdista, lucharía contra una cubanización de Venezuela. Otro tanto ha ocurrido con el liberalismo colombiano, tan de izquierda por los años treinta, que ahora denuncia clamorosamente la marxistización de la universidad.

En Colombia puede apreciarse el descrédito de los partidos tradicionales a través del abultado abstencionismo electoral. En México sólo existe el partido único. América Latina ha estado buscando una salida a la crisis de los partidos en los movimientos «justicialistas». Se les da el nombre, a veces anacrónicamente, a partir del creado por Perón después del golpe de 1943 en Argentina. Su dirección corresponderá a las clases medias aliadas con la masa popular, en parte organizada y pensante merced al trabajo de los sindicatos. Entre éstos habría que registrar dos movimientos más antiguos: el cardenista mexicano y la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) fundada en el Perú por Raúl Haya de La Torre en la década del veinte. Respondían germinalmente a necesidades auténticas, pero se han dejado contaminar de caudillismo y de idolismo. Tales movimientos, que, en un momento, trataron de conservar equidistancia entre el capitalismo y el socialismo marxista, se han frustrado también por una carencia de cuerpo ideológico, por actitudes demagógicas y por cierta ingenuidad en las perspectivas de las leyes o de las coyunturas económicas. Su mejor paradigma es quizás en este aspecto, el justicialismo peronista[56].

En Venezuela y en Chile han cobrado fuerza significativa los partidos democristianos, que no son propiamente confesionales, bien organizados y que han logrado galvanizar una bien importante parte de la ciudadanía, especialmente juvenil[57].

Más grave para el porvenir democrático del continente es la participación política de las fuerzas armadas, cada vez más creciente, de modo que

---

56. No puede desconocerse que los nuevos partidos querían responder a nuevas ansias nacidas en el decenio de 1920, o más tarde. Así el Movimiento Nacional Revolucionario, MNR, de Bolivia; el Partido de Unión Nacional, en Costa Rica; el Movimiento Cívico Democrático del Ecuador; están en vigor el PRI de México, la Acción Democrática de Venezuela y el APRA del Perú. Su mérito ha consistido en la voluntad de vincular a todos los estamentos populares y medios en el proceso político. El aprismo peruano tuvo una gran intuición y originalidad indigenista iberoamericana. Véase M. HERNÁNDEZ Y SÁNCHEZ-BARBA, *Tensiones históricas hispanoamericanas*, o.c., p. 95-96, y la crítica que hace a las equivocaciones económicas del peronismo, en el penúltimo capítulo.

57. R. CALDERA, *La Democracia Cristiana en Latinoamérica*, en RJ (1962) 1/1, p. 137-140. En Chile aparece la notable revista «Política y Espíritu» como órgano de la ideología democristiana.

ya no es posible considerarlas como grupo apolítico. «En todas las naciones están incorporadas al juego político como grupo de presión, pero no como los otros, ya que posee la fuerza de las armas. En algunas circunstancias han autodefinido su papel no como guardianes del orden interno (p. ej., la seguridad nacional), sino también como colaboradores y garantes de un modelo de desarrollo económico. En otras partes mantienen su importancia como poder de veto o como fuerza definitoria del conflicto social»[58].

Se registra en algunas regiones un retorno a los esquemas democráticos: así en Santo Domingo, Ecuador, Perú. La fugaz primavera boliviana de 1979 apenas alcanzó a durar pocos meses. En el Brasil y en el Cono Sur el ejército, dueño del poder desde hace años, bloqueó, frecuentemente en forma de violenta represión, los intentos de regreso a la democracia. Tales regímenes justifican su intervención por la actividad de los grupos y movimientos izquierdistas y por el rumbo resueltamente marxista imprimido en Chile por el presidente, doctor Salvador Allende.

14. *Cuba y Nicaragua*

La revolución cubana y la revolución sandinista de Nicaragua constituyen seguramente los dos acontecimientos sociopolíticos más significativos de la historia de América Latina en la segunda mitad de nuestro siglo, aunque todavía queda mucha historia por vivir en los casi veinte años que restan para llegar al siglo XXI.

Fidel Castro se mantiene en el poder desde 1959, después de la lucha armada contra el régimen dictatorial y corrompido de Fulgencio Batista[59]. Castro fue aglutinando en torno de su fuerte personalidad y de sus ideales proclamados de abatir la tiranía a todos los estamentos sociales. Durante la lucha y en los primeros tiempos de la victoria, el Partido Comunista se mantuvo al margen de la colaboración. En abril de 1960 la revolución empezó a proclamarse socialista y en diciembre del mismo año Castro se declaró abiertamente marxista leninista[60].

Cuba había dependido normalmente de los Estados Unidos. Cuando se advirtió el giro marxista de la revolución, los Estados Unidos iniciaron una

---

58 CELAM, *Visión pastoral de América Latina,* «Libros auxiliares» IV, p 89.

59 Sobre la deplorable situación política y social en que se encontraba la Cuba de Batista, puede verse una reseña bien elocuente en el estudio de A. MAGNET, por otra parte muy crítico de la revolución de Fidel Castro, *Biografía de tres revoluciones* [.], «Mensaje» (Santiago de Chile 1963) 2, p. 663-664.

60. El despiste inicial en que muchos cubanos y no cubanos se encontraban en relación con las intenciones de Fidel Castro, tiene una expresión gráfica, y hasta pintoresca, en la portada que dedicó la revista católica «Latinoamérica» (febrero 1959, núm. 120) al triunfo de Castro. Aparecen éste, en traje de campaña, y el nuevo presidente, Manuel Urrutia, conversando. La leyenda que acompaña la fotografía dice. «Una vez consumada felizmente la gesta armada, el líder de la liberación nacional, doctor Fidel Castro, que todavía conserva los atributos simbólicos de la campaña, hunde su mirada serenamente pensativa en el futuro fértil de la nueva patria, mientras a su lado, el presidente provisional de la República, doctor Manuel Urrutia Lleó, interroga el

estrategia de bloqueo y juntamente con los demás Estados latinoamericanos, excepto México, decidieron aislar completamente al gobierno revolucionario en la Conferencia de Punta del Este, en 1961[61]. En abril de 1961 se presentó la invasión de Bahía de Cochinos, cuyo patrocinio se atribuye sin dificultad a los Estados Unidos. Pero la invasión tenía sus antecedentes que no fueron improvisados. Desde mayo de 1959 se advertía la infiltración de personal comunista en los organismos de la reforma agraria (INRA). Comunistas especializados venidos de Chile y llamados por el doctor Ernesto Guevara, fueron colocados en puestos administrativos. Se fue procediendo por pasos a la nacionalización de la tierra. El doctor Raul Castro, hermano de Fidel, designó a un conocido comunista, Osmani Cienfuegos, como «director cultural», mientras el mismo Raúl ocupaba el cargo de ministro de las fuerzas armadas. Un compañero de lucha, Hubert Matos, fue a la cárcel y desapareció otro, Camilo Cienfuegos, cuyo destino sigue incierto. Eliminado de la presidencia de la nación Manuel Urrutia, fue designado un comunista, el doctor Osvaldo Dorticós. Desaparecieron los diarios independientes «Avance», «Excelsior», «El País», «El Mundo», «Prensa Libre» y «El Diario de la Marina».

Con la visita de Anastas Mikoyan, en 1960, empezó el intercambio de todo género, entre la Unión Soviética y la isla. En 1961 quedó nacionalizada toda la educación. Al frente de la Universidad de La Habana se puso al conocido marxista doctor Juan Marinello. Cuba entra así a formar parte de la órbita socialista. Su significado para las expectativas revolucionarias de América Latina no merece comentario[62]. La década del sesenta registra

---

pensamiento vivo y concreto de la revolución » El número 121, correspondiente a marzo de 1959, de la misma revista traduce el artículo de la revista «America» de los jesuitas norteamericanos, escrita por el P Eugene Culhane, bajo el título *Lo que está pasando en Cuba* Es una fuerte defensa del proceso revolucionario contra una inicial opinion desfavorable que se empezaba a formar en Cuba y fuera de Cuba Vease l c , p 26-28

61 Escribe A Magnet, l c , p 666 «Sería un error creer que la conducta de Castro estuvo determinada por la política norteamericana con respecto a Cuba antes y, sobre todo, después de la revolucion Pero mucho más grave fue el error de los que, apenas corridos unos meses de 1959, dieron por sentado que Castro era comunista y debía ser combatido o mirado con insuperable desconfianza » Sin embargo E Ruiz García afirma, al parecer fundado en el libro del senador norteamericano W Fullbright *(The Arrogance of Power)*, que «encerrada en los estrechos cauces de una posicion estrictamente contrarrevolucionaria, la política internacional de Washington favorecio, en su base misma, el proceso político cubano hacia su socializacion política y económica » *America Latina hoy*, o c , 2, p 127 Entre los primeros juicios sobre el comunismo de F Castro, véanse J Demur, *Cuba (l'Atlas des voyages*, dir Ch -H Favrod), París 1962, p 152-153, Th Draper, *El comunismo de Castro* en «Cuadernos», París, marzo 1962 Con el tiempo la historia dirá otra cosa

62 Además del artículo de A Magnet citado anteriormente citamos otros dos, escritos en 1961 y 1962 *Cuba bajo el dominio comunista*, en RJ (1962) 1/1, p 269-291, y *A Cuba deux ans apres Les catholiques devant l'imposture*, en ICI, num 137 (17 de junio de 1961) p 13-26 Sorprende que su redactor, G Hourdir, incluso llegue a insertar una columna bajo el título de *Etapas de la degradación* Tambien en esos años, M Hernandez y Sanchez-Barba dedica un ultimo capítulo de su obra, *Tensiones históricas hispanoamericanas* a la revolución cubana, bastante negativo E Ruiz García hace una síntesis de los logros y deficiencias en sus diez primeros años, dentro de un estudio global de toda la historia de Cuba, *América Latina hoy*, o c, 2, especialmente p 110-156

entonces una enorme actividad guerrillera en muchos países, bajo la inspiración del modelo cubano. Su impacto no podía menos de abrigar confiadas esperanzas, porque un pequeño país, a un centenar de kilómetros de los poderosos Estados Unidos, había sido capaz de instaurar un régimen antagónico y altivo. La consigna de Ernesto Guevara, de crear en América Latina cinco, diez, quince Vietnam, no dejaba de fascinar a amplios sectores a quienes poco importaba que el experimento cubano estuviera protegido y alentado por otro imperialismo; de todas formas el pueblo latinoamericano también sufría desnutrición, enfermedad, pobreza e ignorancia bajo el sistema capitalista.

Nace entonces, bajo el gobierno de Kennedy, el proyecto de la «Alianza para el Progreso». Los gobiernos intentan desarrollar planes de reforma agraria, que se han quedado en buenas intenciones. Cuba, en cambio, podía mostrar grandes realizaciones, como la liquidación del analfabetismo, la socialización de la salud, la elevación del nivel de vida de las masas proletarias, la solución del problema de la vivienda popular y una generalización del acceso a la cultura.

La revolución cubana suele ser tratada con temor reverencial por muchos escritores no marxistas, temerosos de aparecer como reaccionarios de derecha. Se ha ganado la simpatía y entusiasmo de amplios sectores juveniles latinoamericanos, y hasta de sectores católicos y clericales. Pero no pueden silenciarse las libertades cercenadas o suprimidas. Erradicado el analfabetismo y promovido el pueblo a la educación superior, quienes no simpatizan con el partido o no pertenecen a él, no disfrutan de la mismas garantías que los comunistas, ni de los mismos derechos[63]. En un régimen donde el partido lo es todo, es ingenuo pensar que se pueda proceder de manera diferente de como actúan los partidos comunistas de la Unión Soviética, Vietnam o Checoslovaquia. El comunismo cubano se solidarizó con la ocupación de este último país en 1968. No se ve por qué Cuba pueda alegar títulos de su presencia en África, más inocentes que los alegados por los Estados Unidos en Nicaragua o Santo Domingo en pasados decenios. La opresión de los creyentes se ilustrará en los capítulos de la sección segunda de este estudio.

Pero el argumento de la supresión de derechos y libertades no tendrá fuerza psicológica en las masas latinoamericanas que poco ganan con decirse libres mientras mueren de hambre. Es muy pertinente a lo que estamos diciendo lo que escribía en 1962 el obispo de Tacuarembó (Uruguay), monseñor Parteli: afirmaba que en muchos lugares del Uruguay el ganado era mejor tratado que los niños pobres.

«Las gentes que experimentan en su carne el sufrimiento nacido de necesidad y en su alma la amargura de las injusticias sociales, no pueden lógicamente amar las instituciones que protegen semejantes sistemas. No es que no amen la libertad, sino

63. En 1963 la *Comission Internationale des Juristes* publicó un amplio informe sobre la violación de los derechos humanos en la Isla: *Cuba et la Primanté du Droit,* Ginebra 1963.

que, colocados en la alternativa de escoger entre el pan y la libertad, escogen lo que es más urgente, el pan. No se pida un ideal a un estómago vacío. Los responsables de estos sistemas injustos son los que colocan a la gente en una alternativa tan dolorosa: el pan sin libertad, o la libertad sin pan»[64].

Palabras que equivalen al juicio de Tocqueville: «Los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad, pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible. Quieren la igualdad dentro de la libertad, y si no pueden obtenerla, entonces la quieren aun en la esclavitud.»

El otro gran acontecimiento a que nos referimos es la revolución sandinista de Nicaragua. En la imposibilidad de expresar un juicio acerca de lo que será su futura evolución, aducimos aquí la interpretación que sobre su significado ha querido dar el episcopado nicaragüense, que se mantuvo junto al pueblo a lo largo de su proceso. En carta pastoral a la comunidad católica del país, los obispos se expresaban así[65]:

«...Queremos comenzar con una palabra sobre los logros del proceso revolucionario que nos llevan a:

»*a*) Reconocer que nuestro pueblo ha venido acumulando, a través de años de sufrimiento y marginación social, la experiencia necesaria para convertirla ahora en una acción amplia profundamente liberadora.

»Nuestro pueblo luchó heroicamente por defender su derecho a vivir con dignidad, en paz y justicia. Éste ha sido el significado profundo de esa acción vivida contra un régimen que violaba y reprimía los derechos humanos, personales, sociales. Así como en el pasado denunciamos esa situación como contraria a las exigencias evangélicas, queremos ahora reafirmar que asumimos la motivación profunda de esa lucha por la justicia y por la vida.

»*b*) Reconocer que la sangre de aquellos que dieron su vida en ese prolongado combate, la entrega de una juventud que desea forjar una sociedad justa, así como el papel sobresaliente de la mujer –secularmente postergada– en todo este proceso, significan el despliegue de fuerzas nuevas en la construcción de una nueva Nicaragua. Todo esto subraya la originalidad de la experiencia histórica que estamos viviendo. Por otra parte, la lucha de nuestro pueblo por ser el artífice de su propia historia, ha sido caracterizada profundamente por el pensamiento y la obra de Augusto César Sandino, lo que acentúa la originalidad de la revolución nicaragüense, dándole un estilo propio y una bandera muy definida de justicia social, de afirmación de los valores nacionales y de solidaridad internacional.

»*c*) Ver en la alegría de un pueblo pobre que, por primera vez en mucho tiempo, se siente dueño de su país, la expresión de una creatividad revolucionaria que abre

64. Extracto de su carta pastoral sobre la reforma agraria en ICI, núm. 160, 15 enero 1962, p. 15.

65. Publicada en Eccl, 22 diciembre 1979. Fue reproducida íntegramente por la revista francesa «La Documentation Catholique», núm. 1779, 3 febrero 1980, p. 136-140. Debe tenerse en cuenta el juicio favorable que daba a este documento la revista ECA (Estudios Centroamericanos) dirigida por los jesuitas de la Universidad salvadoreña «José Simeón Cañas». Véase G. Selser, *Centroamérica entre la atrocidad y la esperanza,* núm. 380 (1980), p. 568-584. La cita en las p. 580-581.

espacios amplios y fecundos al compromiso de todos los que quieren luchar contra un sistema injusto y opresor y construir un hombre nuevo.

»*d*) Valorar la determinación de comenzar desde el primer día del triunfo a institucionalizar el proceso revolucionario sobre una base jurídica. Como se demostró en la decisión de mantener los programas anunciados con anterioridad al triunfo, por ejemplo: la promulgación del Estatuto sobre los Derechos y Garantías de los Nicaragüenses, la práctica consecuente de las libertades de información, de organización política partidaria, de culto, de movimiento, las nacionalizaciones que recuperan para el país las riquezas, los primeros pasos de una reforma agraria, etc.; así como en la capacidad de lanzarse desde los primeros días del proceso, a planificar y organizar una cruzada nacional de alfabetización que dignifique el espíritu de nuestro pueblo, lo haga apto para ser mejor autor de su propio destino y participar con mayor responsabilidad y clarividencia en el proceso revolucionario.

»*e*) Reconocer la existencia en el país de conflictos entre intereses opuestos, motivados por la reforma agraria, las expropiaciones de grandes propietarios, etc.; conflictos que pueden ser agravados por un proceso de cambio de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales.

»*f*) Reconocer también los riesgos, los peligros y los errores de este proceso revolucionario, conscientes de que en la historia no hay procesos de pureza humana absoluta, y en tal sentido valorar la libertad de crítica y de expresión, como un medio insustituible para señalar y corregir los errores y perfeccionar los logros del proceso revolucionario.»

Los obispos pasan luego a reconocer la existencia de algunos abusos que se han presentado en el trato dado a los prisioneros, y de un cierto caos inicial administrativo, explicable en «días de creatividad y transición». Quieren que en la construcción de una nueva Nicaragua participe activamente todo el pueblo a través de los canales democráticos y reconocen que «el Frente Sandinista de Liberación Nacional tiene logrado un lugar en la historia».

A propósito del viraje hacia el «socialismo» que no deja de preocupar a algunos, hablan de esta manera:

«Si como algunos piensan, el socialismo se desvirtúa usurpando a los hombres y a pueblos su carácter de protagonista libre de su historia; si pretende someter al pueblo ciegamente a las manipulaciones y dictados de quienes arbitrariamente detentarían el poder, tal espurio o falso socialismo no lo podríamos aceptar. Tampoco podríamos aceptar un socialismo que extralimitándose pretendiera arrebatar al hombre el derecho a las motivaciones religiosas de su vida o de expresar públicamente esas motivaciones y sus convicciones, cualquiera que sea su fe religiosa. Igualmente inaceptable sería negar a los padres el derecho de educar a sus hijos según sus convicciones o cualquier otro derecho de la persona humana.»

Establece una distinción entre la lucha de clases entendida como un hecho dinámico que debe llevar a una justa transformación de las estructuras, y el odio de clases que se dirige contra las personas. Los obispos nicaragüenses ponen de presente que el proceso revolucionario debe conservar su originalidad, su creatividad y su carácter nacional y de ninguna manera imitativo. «Con las mayorías nicaragüenses pretendemos un proceso que

camine firmemente hacia una sociedad plena y auténticamente nicaragüense, no capitalista, ni dependiente, ni totalitaria.»

15. *El Salvador*

En una época, como la actual, en que los conflictos se planetizan espontáneamente, y en que las políticas gigantes invaden impúdicamente la vida y las decisiones de los pueblos débiles, qué difícil resulta a éstos ser «protagonistas libres de su propia historia». La situación de la pequeña y ensangrentada república de El Salvador, «entre la atrocidad y la esperanza», ha polarizado en el decenio del setenta, las miradas y las expectativas de América Latina[66]. Estrategas y politólogos predicen una vietnamización del conflicto, manipulado por los imperialistas contra la voluntad del pueblo. Un sector extremista impone plazos para una insurrección general; otro igualmente extremista, aprovecha las circunstancias para vengarse, multiplicando el terror y los asesinatos.

Monseñor Arturo Rivera y Damas, administrador apostólico de la arquidiócesis de El Salvador, a quien no se podría acusar de parcialización o desconocimiento de la situación y de sus motivaciones más profundas, se expresaba así en la homilía pronunciada el domingo 18 de enero de 1981[67].

«De acuerdo con la moral de la Iglesia, la insurrección es justa sólo y cuando se den cuatro factores: que haya abuso grave del poder político; que se haya recurrido a todos los medios pacíficos y que ninguno de ellos haya llegado a buen término; que los males que vendrían después de la insurrección no fueran mayores que los ya existentes, y que el pueblo vea que existen las posibilidades de que la insurrección tendrá éxito.

»Es cierto que ha habido abusos, y muy serios, y que a pesar del golpe de Estado del 15 de octubre de 1979, la Junta Cívico-Militar no ha conseguido arreglarlos. Pero no se han agotado los medios pacíficos, aunque desgraciadamente los dirigentes políticos se han negado a buscar posiciones pacíficas y se han atrincherado diciendo que sólo queda la salida militar. Tampoco está claro para el pueblo salvadoreño que una instauración de carácter socialista será mejor. El pueblo sabe que la izquierda tiende siempre al comunismo, lo mismo que la derecha tiende hacia el egoísmo y la injusticia.

»Tampoco el pueblo salvadoreño ve ahora posibilidades reales para la insurrección, a la que ellos[68] tratan de llevar al pueblo, pueda tener éxito. El salvadoreño se muestra reservado y comprende que la lucha actual es de índole política en la que hay dos partes: unos, los que quieren tomar el poder, y otros, que quieren mantenerse en

---

66. Véase la nota inmediatamente anterior, con el estudio de G. Selser.

67. El texto fue publicado por la agencia EFE y divulgado en diversos órganos de expresión. Lo tomamos de un suelto mimeografeado. Aunque este estudio quiere detenerse en 1980, lo aducimos aquí por ser del mes de enero de 1981 y porque es un documento muy apreciable y, en las circunstancias de quien lo produjo, objetivo e imparcial.

68. Las fuerzas guerrilleras habían convocado a una insurrección general antes de la toma de posesión del presidente norteamericano R. Reagan.

él. Exhortamos al pueblo a que permanezca sereno; no es la Iglesia quien debe decirles que vayan o no a la insurrección. Pero si, por desgracia, el conflicto se internacionaliza, la guerra dejaría de ser civil, y estaríamos ante una situación distinta que exigiría nuevas posturas y nuevos compromisos. Mientras tanto, sigamos juntos por medio del diálogo por los caminos de la paz, de la justicia y de la libertad.»

«Me gustaría -continuó diciendo monseñor Rivero y Damas- señalar algunas cuestiones que he observado:

»1) Una guerra psicológica y una reserva, por parte del pueblo, con relación a lo que oye. Se tiene la impresión de que el destinatario no es el pueblo salvadoreño. El destinatario es el extranjero. Y la verdad es esencial para conseguir la paz.

»2) He visto el sentido práctico del salvadoreño. Esta semana lo ha demostrado al desoír el llamado a la huelga general y a atender a las exigencias de la vida, que les dicen más que la huelga, la insurrección y la ofensiva general.

»3) Pero he visto también el temor a la represión y a ser sancionado por las leyes de excepción. Esto coarta la libertad, que es también pilar básico para lograr la paz.

»4) El pueblo salvadoreño está cansado de tanta violencia. Al mismo tiempo que se desoyen las instrucciones de la Radio Liberación para construir armas, tampoco acepta el crimen político ni la represión.

»5) Está claro que la lucha tiene como objetivo la toma del poder político por parte de unos y el mantenimiento del mismo por parte de otros. Con lo que se corrobora la práctica de que en todas aquellas guerras civiles en las que sólo se busca el poder, el último en participar fue siempre el pueblo.»

Nos hemos permitido aducir esta larga cita porque parece responder a una apreciación muy justa de lo que está viviendo la república de El Salvador. Estando la situación en carne viva, es imposible predecir la evolución lógica de los acontecimientos.

Monseñor Óscar Arnulfo Romero, en marzo de 1980, días antes de su heroica muerte, conservaba todavía alguna esperanza de una salida pacífica a la sangrienta emergencia de su patria. En entrevista concedida a la revista italiana «Famiglia cristiana»[69], a la pregunta de si en El Salvador había una violencia sin remedio, respondió: «Espero que haya todavía un camino pacífico: el diálogo entre los que quieren el bien del pueblo. También hay hombres de buena voluntad en el ejército y el gobierno.»

Como se le insistiera si era lícito recurrir a las armas a un cristiano, cuando ya no bastaban las denuncias, contestó: «La Iglesia debe siempre buscar la paz, pero, con todo, querría recordar las palabras de *Medellín*: quien defiende celosamente los propios privilegios, y sobre todo quien los defiende empleando la violencia, se hace responsable ante la historia, de provocar la revuelta explosiva de la desesperación»[70].

En una de sus últimas homilías, el 16 de marzo, había dicho a quienes propugnaban soluciones violentas:

---

69. Edición del 16 de marzo de 1980.

70 El texto de *Medellín*, citado por monseñor Romero, puede verse en los documentos de *Medellín*, II. *Conclusiones*, 2 *Paz*, núm. 17. Las últimas palabras de la cita son textuales de Pablo VI en la alócución en la Misa del Día del Desarrollo, pronunciada en Bogotá el 23 de agosto de 1968.

«Deseo dirigirles una invitación a la comprensión. Nada violento puede ser durable Todavía hay perspectivas humanas, soluciones racionales, y sobre todo, por encima de todo, está la Palabra de Dios, que hoy nos invita, nos ha gritado: ¡Reconciliación!»[71]

En otra entrevista concedida a periodistas venezolanos, monseñor Romero, de acuerdo con la propia doctrina de la Iglesia, confesó que también se daban situaciones, podrían ser las de El Salvador, en que se ha llegado al caso de la ética de la insurrección[72].

Por otra parte, un comunicado del arzobispo administrador apostólico de El Salvador, monseñor Rivero y Damas, encargado de la arquidiócesis después del martirio de monseñor Romero, firmado conjuntamente con sus sacerdotes y religiosos, refiriéndose a las ayudas que pudieran prestar países extranjeros, como los Estados Unidos, puntualiza en qué no deben consistir semejantes ayudas:

«Por eso exigimos del gobierno de los Estados Unidos, como lo ha pedido en un gesto profético nuestro arzobispo Mártir, monseñor Romero, que no proporcione ayuda militar a nuestro gobierno Efectivamente, a pesar de las declaraciones sobre sus objetivos, la ayuda militar facilita la represión del pueblo y la persecución de la Iglesia»[73]

16. *El comunismo en América Latina*[74]

Cae de su peso que no se puede subestimar la seducción y la fuerza que ejerce el comunismo en América Latina. Se presenta como *la* alternativa y *la* revolución contra males verdaderos, no imaginarios. Sobresale la figura legendaria de Ernesto Guevara: muchos comunistas viven para su causa y están resueltos a morir por ella. En este sentido el comunismo aparece como una «religión».

---

71 Reproducido en «L'Avvenire», diario católico italiano, 11 de abril de 1981

72 En *La voz de los sin voz La Palabra viva de monseñor Romero,* San Salvador 1980, p 438

73 Texto completo en Eccl, núm 2013 (10 enero 1981)

74 Sobre el comunismo en América Latina sobra decir que existe infinita bibliografía Señalamos los artículos de la publicación «Estudios sobre el Comunismo», que empezó a aparecer en Santiago de Chile en 1953 Su ideología es anticomunista Véase V ALBA, *La Introducción a la Historia del Comunismo en America Latina,* en la misma publicación, abril-junio de 1955, p 108-114, *¿Que desea encontrar el Comunismo en América Latina?,* en RJ (1961) 2, p 304-319, E RAVINES, *Latinoamérica, un continente en erupción,* Lima 1956 Como visión comunista R ARISMENDI, *Lenin, la Revolución y América Latina,* México 1976; varios autores, *Revolución en America Latina visión cristiana,* «Mensaje» (Santiago de Chile, diciembre de 1962), numero extraordinario (ha tenido varias ediciones), *Comunismo en México* (investigación realizada por la Asociación de Estudios e Informaciones Internacionales de París, 1958), en LA, 1959, núm 119, p 29-32 y núm 120, p 5 a 27 (intercaladas), CELAM, *Penetración comunista en América Latina,* mayo 1958, p 1-28, P SCHNEYDER, *Les efforts de pénetration de l'axe Moscou-Pékin en Amérique Latine,* en «Etudes» (Paris 1960) 4, p 50-65

Por otra parte, Latınoaméríca es un mundo, quizás el mas ımportante, cuyo domınıo el comunısmo aspıra a conquıstar, para éste sus masas tıenen el sıgnıficado de un «contenıdo humano» y sobra hablar aquı de la tentacıón que constıtuye para las potencıas comunıstas, sobre todo para la Unıón Sovıétıca, la rıqueza fabulosa del contınente latınoamerıcano

Para las masas y para su sıtuacıón concreta, el comunısmo se presenta como la respuesta adecuada de todos sus problemas La ıdeología y la polítıca se anudan el comunısmo ınternacıonal conoce que Amérıca Latına es la fuerza y la debılıdad de sus mayores adversarıos, los Estados Unıdos Cuando, en 1954, Guatemala[75] parecía convertırse en el prımer Estado marxısta en Amérıca Latına, un mılıtar argentıno comentaba «¿Qué podrá sobrevenır a la ınstalacıón de un Estado sovıétıco en Amérıca Latına, y máxıme, sı éste se encuentra a dos mıl kılómetros del Canal de Panamá?» La hıpótesıs se ha hecho realıdad en Cuba Por eso el panamerıcanısmo constıtuye un enemıgo pelıgrosísımo del comunısmo, y debıdo a ello la estrategıa adoptada es tan ıntensamente polítıca

Para ınmensos sectores latınoamerıcanos, el comunısmo se presenta como un humanısmo refractarıo y combatıvo de las ınjustıcıas socıales, que en nuestro contınente revısten caracteres ınsultantes[76] Es un ıdealısmo «Sugıero –escribía K Devaraja– que el secreto de la atraccıón unıversal y poderosa del marxısmo, resıde en su elemento utópıco e ıdealısta su vısıón de una socıedad ıgualıtarıa y sın clases, donde todas las dıstıncıones odıosas habran desaparecıdo » En el mundo subdesarrollado de Latınoamérıca el comunısmo aparece como ıncreíble realızacıón practıca que convırtıó, en menos de medıo sıglo, a la retrasada Rusıa zarısta, en la segunda potencıa mundıal, aparece como un movımıento ınternacıonal, organızado, ıntelıgente, que ofrece emancıpar de ımperıalısmos extranjeros, cargados de sentımıentos y reıvındıcacıones nacıonalıstas, aparece como doctrına filosófıca, perfectamente cıentıfica, comprobada, basada en experıencıas coronadas

75 Sobre el fenómeno guatemalteco de la epoca de J Arbenz (1951 1954) D JAMES, *Tácticas rojas en las Americas Preludio guatemalteco* México 1955 (vısıón norteamerıcana, pero lıbro muy documentado) La colaboracıón sobre Centroamérıca en este volumen completa la exposı cıón y la bıblıografía

76 F NIEDERMEYER, *Comunismo en Sudamérica,* escrıbe (cıtando a Bıllekamps) «Sólo donde los caudıllos se convıerten al comunısmo exıste y exıstıó en Sudamérıca algo ası como un pelıgro comunısta», véase LA, 1953 p 221-223 Puede dıscutırse esta afırmacıón, pero no puede admıtır se una posıcıón meramente antıcomunısta que traduce, no pocas veces, un egoísmo radıcal En la década de 1950 muchos epıscopados latınoamerıcanos pusıeron en guardıa contra esta solapada actıtud La mısma revısta «Latınoamérıca» escrıbıó en dıversas ocasıones contra semejante mımetısmo que escondıa no la busqueda de solucıones audaces, sıno la defensa obstınada de los prıvılegıos Ası, por ejemplo en 1954, p 196, *Latinoamérica, un continente campesino Reden ción o catástrofe* se lee «Sı Amérıca Latına es el mejor caldo de cultıvo para el comunısmo, que se nos dıga dónde hay una sıtuacıón más propıcıa, pues hay que anadır que el campesıno latınoamerıcano tıene unas nocıones de justıcıa y de lıbertad muy arraıgadas y, dada su ıgnorancıa, puede ser arrastrado y de hecho lo está sıendo, [al comunısmo] que alza las banderas de la justıcıa contra la explotacıón » En la mısma revısta el dırıgente católıco, J I Lasaga, que hubo de aban donar su patrıa cubana más tarde, analıza la realıdad latınoamerıcana y la obstınacıón de algunas *elites* católıcas, para concluır que nuestro contınente constıtuye un clıma propıcıo para una revolucıon comunısta Véase LA, 1958, p 161 162

de exito y que conduce al mas alto nivel de progreso, de tecnica y de bienestar[77]

Los partidos comunistas latinoamericanos Su fundacion y organización constituye la primera etapa de la expansion marxista en America Latina De los 88 partidos existentes en la decada del sesenta, 23 correspondian a Latinoamerica El mas antiguo era el argentino (1918), seguian los de Mexico y Chile (1920) y el de Cuba (1923) Segun E Ravines, la formación de los partidos comunistas se opero en tres tiempos se organizaron partidos de extraccion autoctona, contemporaneos y sucedaneos del movimiento sovietico, entre 1918 y 1929 Vino despues la intervención rusa en los partidos ya formados (Argentina, Chile, Cuba, Ecuador, Guatemala, Mexico, Uruguay) que quedaron sujetos a los dictados ideologicos y practicos de Moscu Finalmente se concentro el esfuerzo sobre las agrupaciones obreras y las regiones indigenas

Desde entonces los partidos comunistas latinoamericanos «se han debatido entre la permisividad y la ilegalidad clandestina En Chile es puesto fuera de la ley en 1949 [ ] mediante la ley de defensa de la democracia, abolida en 1957 En Bolivia y Ecuador el Partido Comunista es una vez mas prohibido en 1965 Mas tarde lo sera en Uruguay y volvera a serlo en Chile (1973), por ejemplo»[78]

Los efectivos Los partidos comunistas nunca han sido partidos de mayorias, pero su impacto da la sensacion de responder a cifras mucho mayores de adherentes No interesa el numero sino la calidad y la efectividad McLaurin asignaba para toda Latinoamerica, en 1954, unos 460 000 miembros, en cambio la revista «Newsweek» (1960) hablaba de 250 000 miembros activos En el decenio de 1950 las estadisticas de algunos paises eran las siguientes

Argentina, 80 000, Brasil, 150 000, Colombia, 25 000, Cuba, 30 000, Peru, 20 000, Chile, 60 000, Mexico, 30 000, Venezuela, 45 000

Como etapas sucesivas de penetracion en America Latina, se enumeran en este orden formacion de partidos, formación de bloques influenciables, infiltracion dentro de bloques mas amplios, hasta una profunda influencia en los gobiernos (p ej , en Chile, 1938-1947, Brasil, durante los años de J Goulart, 1961-1964), hasta llegar casi al dominio total en Guatemala, 1951-1954, o en Chile, en los anos de Allende (1970-1973) Una cuarta etapa vendria constituida por la marcha hacia el regimen de democracia popular Pero se ha variado de tactica y, despues de la desestalinizacion, se ha dado mayor importancia al trabajo ideologico antiimperialista (=antinorteamericano), exasperando los sentimientos nacionalistas

Se hace notar, asimismo, que «la determinación ideologica marxista leninista encuentra un complemento en la sujecion al Partido Comunista

---

77 M Hernandez y Sánchez Barba *Tensiones historicas hispanoamericanas* o c p 94

78 Seguiremos empleando en gran parte en los párrafos siguientes la sintesis de F Moreno *Historia y tipologia de los socialismos* en *Socialismo y socialismos en America Latina* (CELAM 30) Bogota 1977 p 13 66

Soviético, común a los partidos comunistas de América Latina. Todos ellos son moscovitas: su metrópoli y centro político administrativo, cultural y financiero, es Moscú, lo que no impide las eventuales y aun necesarias variantes en el interior de un mismo *molde* ideológico-político» (F. Moreno).

La filiación moscovita, la sujeción a Moscú, es la expresión y la garantía del internacionalismo y de la fraternidad de los partidos latinoamericanos con el resto del movimiento proletario. Pero tal unidad es indeclinable para derrotar al imperialismo. F. Moreno, citando al marxista R. Arismendi, pone presente cómo, en este punto, interviene un juego dialéctico entre la sobredeterminación internacionalista y trascendente del marxismo soviético, y los problemas estratégicos y tácticos a que tendrán que acomodarse los partidos dentro de cada circunstancia cultural y nacional en América Latina. De allí se explica «la particular flexibilidad estratégica que ha venido caracterizando al comunismo en América Latina, hasta el punto de aceptar que *la historia de cada pueblo y las correlaciones de fuerzas sociales y políticas* pongan su sello al curso de los acontecimientos, condicionando las vías de aproximación del pueblo al poder, y determinando la dureza de la lucha de clases, el grado de radicalización del proceso, la singularidad de las fases de acercamiento o ingreso en la revolución nacional liberadora y... su tránsito al socialismo» (se cita el Informe del Comité Central del Part. C. del Uruguay, XIX Congreso, 1966).

Se trata, por tanto, de una capacidad de flexibilidad u oportunismo en vistas a un objetivo: entrada en los parlamentos, creación de acción política como el Frente Popular Chileno (1938) o el creado en 1958. «Para los comunistas de América Latina la conquista del poder pasa por la alianza con las otras fuerzas "progresistas" –incluso con los grupos guerrilleros como en Guatemala, Colombia o Venezuela– así como por la aceptación del juego y de la institucionalidad democráticos» (F. Moreno).

No entramos aquí a determinar las diferencias y sus realizaciones, entre la visión, la concepción y los procedimientos de la estrategia soviética y la maoísta. En conferencia pronunciada en el IDES de Bogotá el padre Robert Bosc en mayo de 1973 ponía de relieve que una de las causas de antagonismo de la Rusia Soviética y la China maoísta era precisamente que esta última se presentaba como el modelo propio del tercer mundo, donde se podía pasar de una situación rural no proletarizada a una sociedad socialista. Entraba allí, del mismo modo, la explotación intensa del sentimiento nacionalista, como se hizo en la conquista de China bajo el signo del antiniponismo.

De hecho se ha explotado en América Latina todo motivo que ha provocado desconfianza, resentimiento, odio, exacerbación contra los Estados Unidos; así se explica esa fervorosa exaltación que se hace de los valores culturales, autóctonos, inclusive religiosos, a condición de que se canalicen en contra de los intereses norteamericanos. Puede ya calcularse el provecho y el impacto que espera el comunismo internacional de los desaciertos económicos, de las intromisiones y abusos cometidos por la política exterior

norteamericana en sus relaciones con nuestro continente. En esta fase el comunismo hace jugar un papel importante al movimiento indigenista: marchas indigenistas de Bolivia, Perú, Guatemala, el Ecuador. Quizás el Aprismo peruano no acertó a calcular el servicio que prestaba al comunismo internacional.

En nuestros países atrasados, donde la industrialización no ha alcanzado a producir un vasto proletariado, la etapa revolucionaria se presenta incisivamente nacionalista. El *Manifiesto Comunista* planteó la lucha de clases entre burguesía y proletariado; entre capitalismo y socialismo. Tal lucha no tiene plena vigencia en América Latina donde no existe ese tipo de clase proletaria, ya que el campesinado, como tal, no sería considerado como proletario en la concepción soviética y donde la división fundamental radica entre «oligarcas» y «pueblo», o si se quiere, a la manera aprista, entre ricos y pobres, o a la manera peronista, entre «descamisados» y oligarquías.

«"Oligarca" es un término –dice Ravines– que corresponde a un contenido de elasticidad asombrosa. Oligarca puede ser un poseedor de una cuantiosa fortuna o un elemento de clase media no afortunado, pero adverso al comunismo.» Entre los oligarcas se encasilla cómodamente a todo el que se oponga al comunismo. En Colombia la palabra tiene significados efectistas desde los años de actividad del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán, asesinado el día del «Bogotazo», 9 de abril de 1948. La campaña contra la Iglesia Católica concentrada contra los obispos, a la que se ha sumado un grupo de sacerdotes «de izquierda», ha explotado con efectividad el vocablo presentándolos como «oligarcas» o aliados de las oligarquías.

A medida que nuestros países atrasados progresan, se advierte en grandes sectores, no sólo populares sino burgueses, una corriente que trata de reformar o de cambiar estructuras desuetas. Las reformas de este género parecen al comunismo una complicidad del régimen capitalista, y lo son cuando con ellas no se ataca el núcleo de los problemas. Los comunistas luchan contra todo sentido de «reforma» a través del descrédito, la crítica y aun el terrorismo.

El comunismo internacional, ruso o chino, tiene un criterio definido sobre la necesidad de formar, más allá de los propios partidos, otra serie de grupos e instituciones que, sin aparecer abiertamente como comunistas ni estando constituidas en su mayoría por militantes, puedan hacer el juego a los intereses del partido. Para este fin se crean los que se han denominado «organismos de fachada»: frentes sociales, culturales y políticos, que abarcan toda clase de actividades en el mundo sindical, juvenil, universitario y cultural profesional y femenino, de salud y de medios de comunicación.

Naturalmente el mundo universitario es objetivo primordial del proselitismo. El 24 de febrero de 1960 se anunciaba la fundación de la «Universidad de la Amistad» en Moscú, para «hacer frente a las necesidades de Asia, África y América Latina». De 40 000 peticiones llegadas en 1963 para obtener un puesto en esta fundación, la mitad provenían de América Latina, de las que fueron aceptadas dos mil. Mientras los comunistas han podido, es decir, donde no hay regímenes militares, o donde no han existido, los parti-

dos comunistas han creado organismos aglutinantes del mundo estudiantil o se han infiltrado en ellos. Mencionemos, a modo de ejemplo, la Confederación de Educadores Americanos (CEA) con profesorados de unos ocho países. Se organizan, se anarquizan, desaparecen y vuelven a vivir organizaciones universitarias marxistas que frustran sus posibilidades en razón de las disidencias internas; pero no mueren.

Se da mucha importancia a las alianzas obrero-campesinas. Una de las consignas del castrismo ha sido ésta: «Alianza entre la clase obrera, los pequeños y medianos campesinos, los círculos radicales revolucionarios antiimperialistas, y la pequeña burguesía.» El Partido Comunista colombiano ha atacado las iniciativas de reforma agraria y el venezolano combate «el camino pacífico de la evolución gradual» abogando por «una vía revolucionaria, unidas las masas obrero-campesinas».

El comunismo encuentra tres estamentos potencialmente revolucionarios en América Latina. El primero es el nuevo proletariado sin raigambre, sin propiedad y sin dirección. Los que nada tienen que perder ni defender. El segundo está compuesto por intelectuales, estudiantes, profesionales (periodistas, escritores, artistas), que forman un grupo inquieto. El tercero pertenece a los campesinos sin tierra, elemento muy prometedor y dinámico según la teoría y la experiencia de Mao Tse-tung.

En América Latina han funcionado tres centros principales de propaganda: en México, desde la década del veinte, aunque más tarde se sintieron bastante reprimidos por los gobiernos; en Montevideo, hasta la década del 70, y desde donde se dirigía una red de 85 casas culturales extendidas por todo el continente; y ahora en La Habana, cuya actividad es obviamente comprensible.

La guerrilla. Sintetizando el estudio de F. Moreno, «existen al menos cuatro casos en América Latina en que el marxismo se ha expresado más intensamente: los partidos comunistas, Cuba, las guerrillas y la experiencia chilena de Unidad Popular.» La guerrilla inspirada por la visión de Engels, Lenin, Trotsky, Mao, Castro y Guevara, «define su especificidad a partir de un doble objetivo y de una doble implementación en el orden de los medios: liberación y destrucción del "imperialismo yanqui" (objetivos), y lucha armada y voluntarismo político (medios)». Los «frentes de liberación» tienen como objetivo una «liberación», cuyos puntos de interés convergen en que, según palabras de las grandes figuras guerrilleras, «todos derivan de la situación real de un continente que lucha por su liberación». La liberación apunta a la destrucción de las oligarquías y del imperialismo norteamericano. El gran objetivo, según Guevara, y toda su acción «es un grito de guerra contra el imperialismo y un clamor por la unidad de los pueblos contra el gran enemigo del género humano: los Estados Unidos de Norteamérica».

El medio está constituido por la lucha armada, por la violencia, «la partera de las sociedades» de acuerdo con la expresión de Marx. Su ley profunda es «el odio como factor de lucha, el odio intransigente al enemigo, que impulsará más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, selectiva y fría máquina de matar. Nuestros sol-

dados tienen que ser así: un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal».

Se trata, sin embargo, de una lucha organizada, estratégicamente planificada; «acción práctica y violenta de las masas (y se cita a Marx), única que puede resolver» los conflictos fundamentales de la historia. La guerrilla, la violencia se piensa en términos de política: «La guerra como continuación de la política» (se cita a Lenin). De acuerdo con la estrategia de Guevara «aparecen claramente las características generales que dan forma a la guerrilla: predominancia estratégica del campo sobre la ciudad (el movimiento de liberación *Tupamaros*, de Uruguay, constituye aquí una excepción importante); apoyo y alianza progresiva con la población; espontaneidad de acción (más que simple improvisación); rapidez en asestar los golpes; utilización del efecto de sorpresa; hostigamiento constante del enemigo; práctica de emboscada y sabotaje».

Se habla de un «voluntarismo», lo que significa que la acción armada no tiene que deberse precisamente al estímulo y hostigamiento de una violencia contrarrevolucionaria. Tal voluntarismo acentúa el momento de la conciencia revolucionaria eficaz, provoca la creación política de las condiciones subjetivas y objetivas de la revolución. «Un pueblo resuelto a conquistar su independencia, no puede limitarse a los métodos convencionales.»

F. Moreno analiza brevemente el papel divisionista, pero lógico y coherente, desempeñado por el maoísmo en América Latina dentro de las estrategias de los partidos comunistas; pero lo que, a su parecer, ha dado influencia determinante en la revolución armada de América Latina ha sido la experiencia cubana. Desde 1960 Castro (con Guevara) ha fluctuado entre la provocación y el apoyo de las guerrillas, hasta el regreso «al redil oficialista moscovita quitando, al menos oficialmente, su apoyo a la guerrilla».

El experimento chileno de Allende[79] se inició con su elección a la presidencia de la nación en 1970. Pretendió hacer una síntesis política de «reformismo», utopía y materialismo histórico: este último terminó por engullir a aquéllos. El «Estado justo», de que hablaba, se entendía como Estado transferido a los trabajadores y la libertad pregonada, poco a poco fue apareciendo como libertad entendida a la manera marxista, en que la libertad económica tiene un papel preponderante: no dependencia; había que «reemplazar el modo capitalista de producción por medio de un cambio cualitativo en las relaciones de propiedad y de una redefinición de las relaciones de producción». El marxismo de Allende tuvo que cargar con el lastre de dos antagonismos de izquierda: «Tanto la anarco-utopía marxista, como la relacionalidad pausada y proyectiva del Partido Comunista.»

Allende llegó al poder por medio de una votación regular y merced a un compromiso político en el Congreso, donde los senadores y diputados de la Democracia Cristiana pusieron sus votos a disposición de Allende, candidato de la Unión Popular que no había tenido la mayoría absoluta sobre los demás partidos. Con Allende subió al poder una ideología que agrupaba

---

79. Ibid., p. 57-63.

únicamente la tercera parte del electorado. El origen del golpe de septiembre de 1973 habría que atribuirlo, en gran parte, a las circunstancias mismas de la posesión presidencial: el complejo de minoría lleva consigo la tentación de servirse de la fuerza y de proceder con impaciencia.

Las elecciones de marzo de 1973 dieron a la izquierda casi un 44 % de los votos, aunque la oposición denunció fraude. Tal resultado radicalizó aún más la lucha política. La izquierda radical (MIR) no aceptaba los caminos del reformismo y los métodos democráticos; la extrema derecha «Patria y Libertad», con un obcecado egoísmo, se oponía a las transformaciones necesarias: el país marchaba al borde de la guerra civil. Testigos de la época hablan de la atmósfera de odio social que se respiraba, confirmado cada día por los asesinatos y las venganzas.

Las medidas de orden económico y social llevaron a una disminución de los alimentos, en forma impresionante: su importación que costó al país 200 millones de dólares en 1970, subió a 500 en 1972 y a 750 en 1973. Tal carestía se atribuye a la precipitación y demagogia con que se procedió en la aplicación de medidas de reforma agraria. Se critica, asimismo, la falta de objetividad en el proceso de nacionalización de las minas, que acompañado de huelgas hizo decrecer la renta comercial de sus productos hasta un déficit de 600 millones de dólares en 1972. No son ajenas a esta crisis las grandes potencias, y aquí concretamente, los Estados Unidos, que regulan los precios de los mercados para su propia ventaja; pero tampoco debe olvidarse que el gobierno de Allende actuó con formas de precipitación y de violencia.

Entre junio y septiembre de 1973, el gobierno reiteraba sus ofrecimientos de diálogo con la Democracia Cristiana, pero en términos de «un último esfuerzo para evitar la guerra civil». Esto dejaba entrever las probabilidades cercanas de un enfrentamiento de fuerzas. Tampoco era un secreto la formación de ejércitos paramilitares revolucionarios y la organización de «cordones industriales» de obreros y de «comandos» de estudiantes y campesinos. No consta hasta qué punto la Unión Popular tolerase o apoyase tales organizaciones armadas.

En abril de 1973, los obispos de la región de Santiago denunciaron la falacia de una división del país entre socialistas y capitalistas. El último año de gobierno (1973) se vio marcado por frecuentes huelgas, entre ellas la de los transportadores, que encarecieron aún más la vida y contribuyeron al desarrollo galopante del mercado negro. Se tenía la impresión de hallarse ante un desastre social y económico y ante una degradación cívica. Cada cual aduce y analiza la causa o las causas del golpe militar desde su propia óptica. La izquierda lo sindica como acto impúdico, apoyado por el imperialismo, que vino a bloquear un proceso necesario en América Latina. En la derecha fue saludado como acto liberador de una aventura totalitaria. ¿Pudo haberse evitado?

Es evidente que hubo lentitud y retraso en establecer un diálogo entre el gobierno y la oposición. Se politizaron los medios de reformas sociales, por ejemplo agraria, con sus consecuencias económicas concomitantes. Se sin-

dica al gobierno de incapacidad en atender y extender a las clases sociales las ventajas de las reformas. Allende no empleó los medios para inducir a razón a las dos extremas, y la impaciencia de la Unidad Popular para implantar medidas necesarias, no tuvo en cuenta que era preciso recorrer un proceso gradual y no frenético.

El error fundamental de Allende, según algunos, debe asignarse a no haber cumplido las promesas hechas a la oposición democrática, que exigían el retorno a la total constitucionalidad y a la fijación de la norma que estableciera exactamente el modo y los límites con los que deberían establecerse las tres áreas económicas, la social, la mixta y privada y un arreglo de los problemas por que atravesaban los transportistas.

Piensan otros que Allende, aunque fogueado en largas luchas políticas, había sido bueno como candidato pero no como presidente. Se dice que no fue el jefe capaz de hacer frente a la desunión de la izquierda y a la oposición de las demás fuerzas políticas. La preponderancia del secretario del Partido Socialista que andaba pregonando que «el choque era inevitable», llevó al golpe del 11 de septiembre de 1973.

17. *La Organización de los Estados Americanos (OEA)*[80]

Forma parte del sistema interamericano. Su origen remoto ha de atribuirse al libertador Simón Bolívar, que soñó en una confederación latina, y aun panamericana a poco de cumplirse la independencia total de América Latina española. La fundación de la OEA ocurrió en la IX Conferencia Panamericana celebrada en Bogotá en 1948 y se suscribió la Carta de la Organización de Estados Americanos que ratificaba la unión hasta entonces existente y la constituía como un organismo regional dentro de las Naciones Unidas. La Carta fue suscrita por todos los países latinoamericanos; a medida que se ha ido produciendo la autonomía de otras regiones, éstas han solicitado el ingreso en la Organización.

Los propósitos fundamentales de la OEA son: mantenimiento de la paz entre sus miembros; acción conjunta en caso de agresión; solución de problemas políticos, jurídicos, sociales y económicos que afecten el bienestar de los pueblos; cooperación en el impulso del desarrollo económico social y cultural de la región. Aunque la idea y los objetivos de esta organización son en sí nobles y ambiciosos, habría que reconocer que ha sido poco opera-

80. F. Fernández-Shaw, *La Organización de los Estados Americanos,* Madrid 1959; Instituto Interamericano de Estudios Jurídicos Internacionales, *El Sistema Interamericano. Estudio sobre su desarrollo y fortalecimiento,* Madrid 1966. En las páginas de introducción, xxiii-xlviii, una reseña histórica muy completa y sintética del panamericanismo. Desde el punto de vista de la Iglesia, el secretario del CELAM, monseñor Julián Mendoza Guerrero (luego obispo de Buga, en Colombia) tuvo una amplia disertación «sobre la responsabilidad y posición de la Iglesia ante la labor presente y la evolución real y jurídica de las instituciones panamericanas», en la tercera reunión del CELAM, celebrada en Roma en noviembre de 1958. Una síntesis en «Boletín Informativo» [del CELAM], núm. 21, 1959, p. 34-40.

tiva y eficaz, como ha podido verse en las tensiones intralatinoamericanas y en una inflación burocrática que no corresponde a lo que esperan los latinoamericanos de este esfuerzo continental.

IV. Otra cara de la medalla

1. *Otra idea de subdesarrollo*

Al término de esta presentación de la realidad del continente latinoamericano, puede hacerse este reproche: la visión que se ofrece es demasiado negativa e injusta. No todos los que han estudiado diversos aspectos del subcontinente estarían simplemente de acuerdo con ella. En justicia hay que escucharlos.

Cuanto escribe un sociólogo europeo acerca del Perú, puede hacerse extensivo, más o menos, a una amplia zona de América Latina[81]: el que visite una nación latinoamericana (en este caso el Perú) puede llevarse un esquema prefabricado «de miseria de masas analfabetas, egoísmo de la oligarquía, sable al servicio de los poderes del capital, los progresistas en la cárcel», etc., y puede concluir que lo que ve corresponde al esquema. Pero si se estudian las cosas detenidamente, «se puede uno dar cuenta de que el esquema es inaplicable de puro grosero». América Latina no es unívocamente subdesarrollada como la mayor parte de los pueblos de Asia o de África.

«La América del Sur merece atención por ofrecer un orden social distinto cuyas propiedades y peculiaridades se iluminan por comparación con otras culturas regionales o con otras civilizaciones complejas», anota la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (V, p. 566), y añade esta notable observación: «Clasificar estas naciones como subdesarrolladas o sociedades de transición es ignorar sus cualidades distintivas y simplificar al extremo la descripción de un sector extraordinariamente complejo del mundo contemporáneo.» Tal juicio es compartido por otros estudios sociológicos de valor: si bien América Latina aún está lejos de alcanzar los niveles de desarrollo del primer mundo, «no cabe asimilarla sin más al amplio y heterogéneo mundo de las denominadas regiones subdesarrolladas»[82].

No puede hacerse una tipología uniforme de América Latina. Dentro de su unidad histórica, cultural, religiosa y lingüística, los sociólogos distinguen, de acuerdo con variadas categorías de apreciación, entre cuatro y seis grupos regionales clasificables merced a los indicadores de desarrollo aceptados por las ciencias sociales[83]. «Un estudio reciente [1966] sobre 68 nacio-

---

81. F. Bourricaud, *Pouvoir et societé dans le Pérou contemporain,* cit. por J. Huteau, *La transformación de América Latina,* trad. castellana, Caracas 1970, p. 102.

82. B. Cabezas, *América Latina una y múltiple,* Herder, Barcelona 1968, p. 33.

83. Sobre los estudios tipológicos de las naciones latinoamericanas consúltese B. Cabezas, o.c., con un análisis de la tipología de la OEA (Organización de Estados Americanos); trabajo

nes de más de cinco millones de habitantes, que tiene en cuenta indicaciones más profundas que el simple ingreso por habitante, clasifica netamente a la Argentina entre los países desarrollados. Se encuentra en el rango 17 del mundo y otras siete naciones latinoamericanas ocupan lugares situados en la primera mitad de la clasificación: Chile, 23; Cuba, 24; Venezuela, 29; México, 30; Brasil, 33, y Colombia, 34»[84].

Globalmente, América Latina vendría a constituir una suerte de clase media internacional. En 1963, el presidente de la Democracia Cristiana de Chile, Eduardo Frei, no obstante el aire pesimista de su intervención en un coloquio celebrado en Washington, admitía y destacaba un conjunto de datos favorables que llevaban o podían llevar a nuestro subcontinente por el camino de un correcto cambio social: la renta *per capita* de 300 dólares era superior cinco o seis veces a muchos países de Asia o de África; la tradición cristiana y occidental que «aun bajo la más opresora tiranía conserva el sentido de la libertad y el significado de los valores que implica la dignidad humana»; la existencia de «un estrato social con formación universitaria que, si se orienta bien, puede ser un elemento activo y dirigente»; la existencia de una clase media que a veces constituye el 20 % de la población; la riqueza y espacio capaces de absorber una población mucho mayor que la existente, aun teniendo en cuenta el aumento demográfico[85].

2. *Precisiones sobre la realidad política de América Latina*

Con relación a los procesos políticos, no faltan politólogos y sociólogos que ofrecen interpretaciones favorables y poco tremendistas. El político español Manuel Fraga Iribarne, en su meritorio estudio *Sociedad, Política y Gobierno en Hispanoamérica*, si bien reconoce que la investigación del constitucionalismo latinoamericano es tarea colosal, cuyo cuadro «desborda por su vertiginosidad», observa que no en todos nuestros países ha imperado la manía constitucionalista. Francia, España, Italia y Canadá han modificado o cambiado sus constituciones muchas veces. Las crisis de este género no se han de atribuir simplemente a la idiosincrasia de los pueblos latinoamericanos, sino, en mucha parte, al origen postizo de las constituciones implantadas como cuerpo extraño por la filosofía decimonónica[86]. Fraga Iribarne hace caer en la cuenta de que estas repúblicas están buscando su propio camino y cita la expresión comprensiva de lord James Bryce: «Los

---

realizado por R. Vekemans y J.L. Segundo, *Essay of a socio-economic Typology of the Latin American Countries,* v. I, p. 67-93 en *Expert Working Group on social aspects of Economic Development in Latin America,* Meeting, México 1960; F. Gil, *Instituciones y desarrollo político de América Latina,* Buenos Aires 1966, p. 59-72.

84. J. Huteau, o.c., p. 87, citando a G. Germani, *América Latina y el Tercer Mundo,* en «Aportes» núm. 10, París 1968.

85. W.V. D'Antonio - F.B. Pike, *Religión, revolución y reforma,* Herder, Barcelona 1967, p. 65-66.

86. M. Fraga Iribarne, *Sociedad, política y gobierno en Hispanoamérica,* Madrid 1962, p. 57-144.

problemas de gobierno son mucho más difíciles de lo que creían nuestros abuelos. Siendo esto así, ¿no debería ser menos severo nuestro juicio sobre los hispanoamericanos? Sus dificultades fueron mayores que las soportadas por ningún pueblo de Europa y no hay razón para desconfiar de su futuro.»

Existen, por lo demás, países políticamente estables que tienen el 70 % de la población subcontinental. Es cierto que hacia 1970 tal estabilidad sufría quebrantos, pero hay motivos para esperar que la tradición democrática de naciones como Uruguay y Chile eliminará las dictaduras surgidas precisamente como recurso contra otros elementos desestabilizadores.

Sin pretender la defensa del militarismo, J. Huteau[87] invita a no concluir indistintamente que los militares se hacen siempre al poder sin motivo alguno. Los golpes se dan porque muchas veces hay vacíos de poder y situaciones intolerables. Habría que eliminar o corregir el estereotipo de que el militar latinoamericano es siempre «el bruto fascista con galones». Intervienen en política porque pertenecen a cuadros técnicos preparados. Muchos fueron grandes administradores en empresas petroleras y siderúrgicas, como en el Brasil. No son necesariamente de extrema derecha, son fuertemente nacionalistas, poseen programas y por ello emergen partidos militaristas.

3. *Otra visión de la situación económica y cultural*

Ateniéndonos a la renta *per capita* que siempre es tomada en cuenta por los sociólogos y economistas para medir el grado de desarrollo, hay que hacer serias observaciones. Eduardo Frei, en el coloquio antes mencionado, afirmaba que eran necesarios cuarenta años para que América Latina doblara su actual (1963) renta *per capita*, mientras que los países europeos en veinte años doblarían la suya de 900 dólares. Sin embargo, aun teniendo en cuenta los factores de inflación y devaluación, muchos países latinoamericanos la duplicaron en diez años, de 1967 a 1977. Argentina pasó de 950 dólares a 2767; Bolivia, de 203 a 630; Brasil, de 379 a 1360; Colombia, de 367 a 720 y a 1010 en 1979; Chile, de 671 a 1160; México, de 667 a 1120; Venezuela, de 878 a 2660[88].

América Latina, según algunos economistas, no ha sufrido un subdesarrollo continuado, ni se ha estancado, como eran los pronósticos del secretario general de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina), Raúl Prebisch. En 1975 el EID (Estrategia Internacional del Desarrollo) afirmaba que en el quinquenio de 1970 a 1975 se advertía en toda la región una clara tendencia al crecimiento económico. Entre 1970 a 1973 se registró un incremento del producto interno bruto de 6,7 % anual, con tendencia al 7 %. «Este ritmo global de crecimiento regional, que en verdad pocos países han alcanzado, es superior a la tasa mínima de 6 % postulada por el EID

---

87. J. Huteau, o.c., p. 109-111.
88. Banco Mundial, *Informe sobre desarrollo mundial*, Washington 1979.

para los países en desarrollo y representa un mejoramiento significativo con respecto al incremento que registró la producción global en los años 60, de 5,4 y 5,9 % en el primero y en el segundo quinquenio.» Tales datos inducen a modificar la visión unilateral de explicar todas las desventuras de América Latina bajo el criterio de la «dependencia»[89].

En páginas anteriores presentamos el gran esfuerzo hecho en el campo de la escolaridad. Es oportuno aducir algunos datos más concretos. De 1964 a 1977 la mayor parte de los países latinoamericanos hicieron grandes progresos en la erradicación del analfabetismo. Bolivia pasó de 32 % de población alfabetizada a 63 %; Perú, de 47 a 72; Colombia, de 62 a 81; Venezuela, de 52 a 82. El ritmo de escolaridad se acelera continuamente.

A partir del decenio de 1950 la inscripción en educación primaria, secundaria y de universidad ha aumentado en un 7 % por año, lo que significa una de las más altas tasas del mundo. La frecuencia a la universidad es un índice y un estímulo de la formación de clases medias ya que esta oportunidad es uno de los mejores medios para consolidar un nuevo *status* y progresar en él. En América Central en 1962 el 43 % de los universitarios eran hijos de padres que sólo habían hecho estudios primarios, y en Montevideo el 12 % provenían de hijos de obreros, mientras el 40 % pertenecían a familias pobres o muy modestas[90].

El universitario latinoamericano interviene en política más que en ninguna parte del mundo, y aunque la eficacia de tal actividad pueda considerarse dudosa, es la universidad la que produce líderes. El aprismo peruano fue ante todo un movimiento universitario. La mayor parte de los dirigentes de la revolución guatemalteca de 1944, que determinó la caída del dictador Jorge Ubico, eran hombres entre 19 y 37 años, mestizos, más bien pobres, pero de un nivel de educación muy superior al promedio. Aunque el número de universitarios constituye una minoría privilegiada y «aunque el movimiento estudiantil ha sido mucho menos dinámico, mucho más ligado al *statu quo* y a su afirmación dentro de él que lo que podía deducirse de sus declaraciones y de su radicalización política aparente, no es fácil encontrar grupos en América Latina, que hayan sido más dinámicos que los estudiantes»[91]. Ellos constituyen un poderoso grupo de presión que, aun dentro de su frecuente desorganización y emocionalidad, hacen de conciencia crítica al estancamiento social.

Otro aspecto de progreso logrado por América Latina desde la década del 60 ha sido el aumento de la esperanza de vida. En 1979, doce países lo tenían entre los 60 y los 70 años, y Argentina y Uruguay se equiparaban a los países desarrollados.

---

89. R. Jiménez, *América Latina y el Mundo desarrollado. Bibliografía comentada sobre dependencia e imperialismo,* Bogotá 1977.

90. J. Huteau, o.c., p. 106-107.

91. A.E. Solari, *Estudiantes y política en América Latina,* Caracas 1968, p. 9-110.

Otra circunstancia que pesa positivamente en el proceso social y político de América Latina, y es abordado en forma más bien optimista por algunos estudiosos, es el crecimiento de las clases medias[92]. Si a fines del siglo XIX constituían una delgada franja de intelectuales, burgueses y comerciantes, propensa a aliarse con los aristócratas, veinticinco años más tarde se ha expandido y democratizado por la infiltración y ascensión de sectores populares. Esto produce su gradual autonomía de las *elites*. En 1960 la clase media ejerce un fuerte poder político en Argentina, Brasil, Chile, México, Uruguay y Venezuela, países que equivalen al 70 % de la extensión y población del subcontinente y al 75 % del producto bruto.

Su presencia no es igual en todos los países. A principios del siglo XX llegaba a un millón de unidades en México, o sea, el 7 % de la población; en 1940 era ya el 15 %, equivalente a dos millones. En 1960-1965, sus 12 millones formaban el 20 % de los habitantes[93], y aun se afirma que eran el 33 % en los años cincuenta[94]. En el Uruguay, Argentina y Chile la clase media puede representar a la mitad de la población.

Los líderes políticos provenientes de los sectores medios han podido abogar por soluciones a diversos problemas de interés fundamental para la misma clase media y para los trabajadores industriales. Tales son la democratización de la enseñanza, el impulso dado a la industrialización incluso pesada, la transformación del concepto abstracto de nacionalismo en una ideología política y operativa que interesara a todas las masas, como ya ha ocurrido en Uruguay, México, Argentina, Brasil y Chile; el fomento del dirigismo e intervencionismo estatal para superar los monopolios de influjo capitalista, la apertura de oportunidades de participación en el poder político a otros movimientos sociales diversos de los clanes familiares[95].

El fenómeno urbanístico, que en América Latina adquiere expresiones de terrible crueldad para las oleadas de inmigrantes desarraigados, también adquiere con el tiempo aspectos menos dramáticos y más positivos, porque estimula la movilidad social, el cambio de estructuras, la conciencia de progreso y la formación y consolidación de nuevas clases medias. «El éxodo rural deshiela la situación secular del campesino sin esperanzas de promoción en una sociedad rígida»[96]. La «ciudad patricia» del siglo XIX se ha convertido luego en «ciudad burguesa» y, a partir de los años treinta, en

92. F. GIL, o.c., p. 115. Remite a J.J. JOHNSON, *Political change in Latin America;* trad. castell. *La transformación política de América Latina,* Buenos Aires 1961.

93. J. HUTEAU, o.c., p. 105-108.

94. M. FRAGA IRIBARNE, o.c., p. 123-124, citando a J.E. ITURRIAGA, *La estructura social y cultural de México,* México 1951. Compárese lo que estamos diciendo con esta otra afirmación abrupta: «Las clases medias no existen como tales», en la colaboración de R. VENEGAS y F. FIALLO, *Principales requisitos para la integración popular en el desarrollo en América Latina: América Latina y Desarrollo social* II, Santiago 1966, p. 352.

95. F. GIL, o.c., p. 117-120.

96. J. HUTEAU, o.c., p. 98-100. Se cita el estudio de G. GERMANI, *Emigración a la ciudad y sus causas,* en «Sociedad, Economía y Reforma agraria», Buenos Aires 1965.

«ciudad masificada». Pues bien, aun con todas sus lacras y sus taras, las ciudades latinoamericanas que eran antes «islotes de modernismo», poco a poco se convierten en factores de integración. Las avenidas de inmigrantes no se resignan a continuar en la miseria y, aunque la desigualdad de oportunidades continúa gravando por largo tiempo, así sea por un proceso lento y doloroso de propia promoción, los hijos y los nietos de los que llegan por vez primera, terminan consiguiendo mucha parte de sus aspiraciones[97].

5. *Cambio de mentalidad y partidos políticos del siglo XX*

Una de las más visibles transformaciones de América Latina se ha verificado en el campo de la política. «La democracia ateniense para ricos y adultos» (Fraga Iribarne) del siglo XIX ha desaparecido. Hoy se busca la democracia económica. Una de las mejores contribuciones de la clase media a la historia latinoamericana ha sido precisamente un cambio efectivo de mentalidad política. Los movimientos positivistas del siglo XIX no pretendieron transformaciones estructurales profundas. Los del siglo XX son de carácter social: la revolución mexicana, el batllismo uruguayo, el aprismo peruano, el peronismo, el castrismo, el recién nacido sandinismo de Nicaragua, la democracia cristiana, sea cual fuere el modelo de sociedad que quieran instaurar, propugnan resueltamente por una reivindicación social[98]. Por ello las ideologías y comportamientos tradicionales pasan apuros: no corresponden a la visión de lo que tendría que ser a los ojos de la inmensa mayoría.

Los partidos o movimientos de nuestro siglo presentan programas de nacionalización, de recursos naturales, de industrialización, de indigenismo y de reforma agraria. Se ha agotado la paciencia y es imposible dar marcha atrás después de la revolución mexicana, de la revolución boliviana o de la revolución castrista. En 1959 lo que interesó al pueblo cubano no fue tanto el cumplimiento de promesas sobre futuras elecciones cuanto la ejecución de una reforma agraria. Después de la caída de Perón, el presidente Frondizzi fracasó porque ignoró el despertar de las masas.

La nueva conciencia política alienta una ruptura con el sustrato que aún pueda sobrevivir de la herencia colonial, y cada nación trata de transformarse según las capacidades de su desarrollo social y económico, pero siempre bajo la inspiración de que el signo del cambio es signo social. Se han hecho diversos intentos de clasificación de los nuevos partidos que no es del caso presentar aquí[99]. Todos quieren responder de manera realista y radical a una situación que presiona continentalmente y en forma irresistible. Aunque algunos movimientos latinoamericanos hayan fracasado parcialmente,

---

97. Amplia presentación de estos aspectos en la obra de J.L. Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas,* México ²1976.

98. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* dir. por David Sillis, vol. V, Nueva York 1968, voz *Iberoamérica,* p. 555-583. Cita p. 576.

99. Una síntesis en F. Gil, o.c., p. 97-131.

también en parte han conseguido sus objetivos. J.D. Cochrane[100], contra el pesimismo manifestado sobre los resultados de la revolución mexicana, afirma que «los objetivos políticos se han cumplido y se han conseguido cambios sociales fundamentales». La industria, el comercio, las finanzas lograron sobreponerse a las *elites* terratenientes; la masa se ha beneficiado, así sea limitadamente; se ha abierto el cauce a una movilidad ascendente, se ha mejorado el nivel de vida y se ha conseguido la estabilidad política.

También a la revolución boliviana se le puede abonar la abolición de la oligarquía latifundista y la extinción del pongueaje, degradante sistema de servidumbre. En 1967 se redistribuyeron seis millones de hectáreas que beneficiaron nominalmente a casi 200 000 familias, y en 1971 se entregaron un millón y medio de hectáreas a 35 000 familias[101].

El movimiento político iberoamericano cuyo crecimiento e influencia ha sido más rápido es la democracia cristiana. De origen europeo, inspirado en la doctrina social católica, ha plasmado una ideología de centroizquierda adaptada a Iberoamérica. Aparece en el decenio de 1930 con cuadros de políticos jóvenes formados en la Acción Católica. Quiere dar la batalla por la revolución social en forma evolutiva. Rechaza por igual el capitalismo y el comunismo y sostiene que sólo habrá democracia cuando ya no existan marginados de la vida social, política y económica. Propugna por una sociedad comunitaria en que todos participen en la gestión pública y empresarial y por la intervención estatal para bloquear las concentraciones de poder económico. Contempla medidas efectivas de reforma agraria. No rechaza la cooperación con los Estados Unidos pero busca la integración de América Latina por medio de un mercado común de la región[102].

En Chile y en Venezuela su éxito ha sido asombroso. Se le han afiliado amplios sectores juveniles, obreros y de la nueva clase industrial. Ha adquirido una fuerza relativa en Uruguay, Perú, Argentina y, a fines de los años setenta, empezaba a pesar en El Salvador. Todavía parece muy ligado a la presencia de jefes carismáticos, como Eduardo Frei en Chile y Rafael Caldera en Venezuela. Como otros partidos y movimientos debe vigilar para que en el poder no se vea también carcomido por la corrupción administrativa. Uno de sus peligros es el arribismo de políticos náufragos. Debe asimismo conservar el equilibrio entre los aspectos cristiano y social de su ideología para no ser ni aparecer como partido confesional y no jugar a marxismo.

Este «reverso de la medalla» que hemos esbozado a grandes rasgos, contrapuesto a la descripción anterior de tinte harto pesimista, puede contribuir a la cautela con que ha de formularse cualquier diagnóstico de la realidad histórica, social, económica, de la complicada América Latina.

---

100. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, l.c., p. 578.

101. G. Huizer y R. Stavenhagen, *Movimientos campesinos y reforma agraria en América Latina: México y Bolivia*, colaboración para la obra dir. por H.A. Landsberger, *Rebelión campesina y cambio social*, trad. castell., Barcelona 1978, p. 382-422. El último dato sobre Bolivia está tomado de «Almanaque Mundial 1975», Panamá 1975, p. 125.

102. F. Gil, o.c., p. 128-129. W.V. D'Antonio - F.B. Pike, o.c. 74-80.

Capítulo II

EL PRIMER CONCILIO PLENARIO DE LA AMÉRICA LATINA, 1899

BIBLIOGRAFÍA: A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazione tra chiesa e societa civile negli ultimi cento anni,* Milán 1979, p. 11-93; *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando,* series II, vol. II, parte VI-VII, Vaticano 1960-1961; *Actas y Decretos del Concilio Plenario de América Latina celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIX,* Roma 1906; I. ALONSO - G. GARRIDO, *La Iglesia en América Central y el Caribe,* Bogotá 1962; I. ANDRÉ-VINCENT, *Le Document de Puebla,* en «Esprit et Vie» 2 (1979), p. 395-400; *Annuarium Statisticum. Ecclesiae Catholicae Anno 1975,* Vaticano 1976; anónimo, *Anuario de la Iglesia Católica. Cuba Isla - Diáspora,* Caracas 1972; ánonimo, *La Gerarchia Cattolica, 1899,* Tip. Vaticana; ánonimo, *La lucha de los católicos Mexicanos,* Tanayona 1926; anónimo, *La voz de los sin voz. La palabra viva de monseñor Romero,* San Salvador 1980; ánonimo, *Rutilio Grande, Mártir de la Evangelización rural en el Salvador,* El Salvador 1978; *Appendix ad Concilium Plenarium Americae Latinae,* Roma 1900; J. AUPING, *The relative Efficiency of Evangelical Nonviolence. The Influence of a Revival of Religion on the abolition of Slavery in North America. 1740-1865,* Roma 1977; N. AUZA, *Católicos y liberales en la generación del ochenta* [Argentina], 2 vols., Cuernavaca (México) 1967; id., *Los católicos argentinos. Su experiencia política y social,* Buenos Aires 1984; id., *Corrientes sociales del catolicismo argentino,* Buenos Aires 1984; TH. DE AZEVEDO, *O Catolicismo no Brasil,* «Cuadernos de cultura», núm. 87, Río de Janeiro 1955; M. BARBOSA, *A Igreja no Brasil,* Río de Janeiro 1945; L.C. BERNAL, *Política y justicia,* en «Theologica Xaveriana» (Bogotá 1976), p. 365-372; P. BIGO, *Concepto Marxista y concepto Cristiano del conflicto de clases,* en «Medellín» (Medellín 1967), p. 473-482; P. BIGO, *Marxismo y liberación en cristianismo e ideologías en América Latina,* CELAM, Bogotá 1974, p. 15ss; P. BIGO, *Nuevo documento de los cristianos por el socialismo,* en «Medellín» (Medellín 1976), p. 36-49; H. BORRAT, *La svolta. Chiesa e politica tra Medellín e Puebla,* Asís 1979; L.C. BROWN, *Mexican Church - State Relations,* en «A Journal of Church and State» 6 (1964), p. 202-222; 8 (1966), p. 214-233; C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en Argentina,* Buenos Aires 1960; S. BUARQUE DE HOLLANDA, *Historia gerãl da Civilizacao brasileira,* t. II, vol. IV, *Declinio e queda do Imperio,* São Paulo 1971; P. CAMARGO, *Historia Eclesiástica do Brasil,* Petrópolis 1965; G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1971,* 2 vols., Roma 1972; G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1974,* Roma 1975; E. CÁRDENAS, *La Iglesia Latinoamericana en la hora del Celam* (mim. para la obra en preparación sobre la Historia del CELAM), Bogotá 1980; E. CÁRDENAS, *Vida religiosa y situaciones*

históricas («CLAR. Perspectivas» 2), Bogotá 1974; G. CASSANO, *Il Cardinale Giovanni Cagliero (1838-1926)*, 2 vol., Turín 1936; M. CASTRO, *León XIII, Colección completa de las encíclicas de S.S. León XIII en latín y castellano*, 2 vols., Valladolid ²1903; F. CAVALLI, *Documenti Pontifici per la ripresa religiosa dell'America Latina*, en «La Civiltà Cattolica» III (1965), p. 248-255; F. CAVALLI, *I problemi del cattolicismo nell'America Latina*, en «La Civiltà Cattolica» III (1965), p. 458-472; CEDIAL (Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina), *Cristianos Latinoamericanos y Socialismo*, Bogotá 1972; F. CEJUDO VEGA, *El Primer Concilio Plenario en América latina. Estudio Comparativo*, México 1961; CELAM, *Directorio Católico Latinoamericano*, Bogotá 1968; CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina:* I. *Conclusiones;* II. *Ponencias y documento final*, Bogotá 1976; CELAM, *Liberación. Diálogos en el Celam*, Bogotá 1974; CELAM, *Reflexiones sobre Puebla*, Bogotá 1980; CELAM, *Seminarios. Departamento de Ministerios Jerárquicos*, Bogotá 1973; Comisión Pontifica «Justitia et Pax», *La Iglesia y los derechos del hombre*, Documento de Trabajo, núm. 1, Vaticano 1975; *Comisión teológica Internacional. Teología de la Liberación* (BAC minor 48), Madrid 1978; *I Conferencia general del Episcopado Latinoamericano*, Río de Janeiro 1955. Archivo del CELAM. *II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual Transformación de América Latina a la luz del Concilio:* t. I. *Ponencias;* t. II. *Conclusiones*, Bogotá 1969; *III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá 1979; J. CONSIDINE, *Call for forty thousand*, Nueva York 1946; J. CONSIDINE, *New Horizons in Latin America*, Nueva York 1958; J. CONSIDINE, *The Church in the New Latin America*, Notre Dame, Indiana 1964; C. COTAPOS SILVA, *Historia eclesiástica de Chile*, Santiago 1925; C. CRIVELLI, *Directorio protestante de la América Latina*, Isola del Liri (Italia) 1933; C. CRIVELLI, *Los protestantes y la América Latina*, Isola del Liri 1931; M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, t. V, El Paso (Texas) 1928; W. V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, revolución y reforma*, Herder, Barcelona 1967 (colaboración de diversos autores); P. DAMBORIENA, *El Protestantismo en América Latina*, 2 tomos, Bogotá 1962 y 1963; P. DAMBORIENA, *Le péril protestant en Amérique Latine*, en *Documentation catholique* (1955), col. 148ss; J. DAMMERT BELLIDO, *¿Es aplicable la legislación canónica en América Latina?*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 17 (1962), núm. 50, p. 513-523; J. DAMMERT BELLIDO, *Un grave problema, la distancia*, en «Incunable» 2 (Salamanca), núm. 905, p. 177ss; A. DELOBELLE, *Las Universidades Católicas de América Latina [1963]*, CIDOC, Cuernavaca 1968, cuad. 16; L. DEWART, *Cristianismo y revolución*, Herder, Barcelona 1965; *Documento de Trabajo II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano*, en RJ 2 (1968), p. 39-74; J. DORNAS FILHO, *O padroado e a la Igreja brasileira*, São Paulo 1939; M. DUCLERCQ, *Cris et Combats de l'Église en Amérique Latine*, París 1979; E. DUSSEL, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Salamanca 1978; E. DUSSEL, *De Medellín a Puebla: Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, Centro de Estudios Ecuménicos, México 1979; E. DUSSEL, *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona 1967; E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona 1972; B. ECHEVERRÍA, *La Iglesia en el Ecuador*, Quito 1949; A. ESTRADA MONROY, *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*, t. III, Guatemala 1979; J. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Acción anticatólica en México*, México ²1956; P. GHEDDO, y otros autores, *Puebla, Una Chiesa per il duemila*, Milán 1979; A. GHEERBRANT, *La Iglesia Rebelde de América Latina*, México 1970; W.J. GIBBONS, *Basic ecclesiastical Statistics for Latin America*, World Horizon Reports, t. 12 (1956), 24 (1958), 25 (1960), Ed. Maryknoll, reproducido en J. CONSIDINE, *New Horizon in Latin America*, Nueva York 1958, p. 327-336; C. GIL, *Misión política de la Iglesia*, Caracas 1978; E. GILLOW Z., *Reminiscen-*

cias del Illm. Sr. D. Eulogio Gilow Zavalza, Los Ángeles 1920; D.M. Gómez Tamayo, *Desterrados ilustres o Confesores de Cristo,* Pasto (Colombia) 1942; R. Grigoriou de Losada, *Relaciones de Iglesia y Estado en Bolivia,* en *Simposio sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado,* Quito 1980, p. 251ss; F. Guerra, *A questâo religiosa do Segundo Imperio brasileiro: Fundamentos históricos,* Río de Janeiro 1952; G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación,* Lima 1977; G. Gutiérrez, *Teología desde el Reverso de la Historia,* Lima 1977; B. Herrera Restrepo, *Pastorales y Documentos,* t. I, Bogotá 1898; *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin), vol. XXVI, 2 (con un apéndice, *Historia de la Iglesia en Latinoamérica [1914-1939],* p. 453-691 [de diversos colaboradores]), Valencia 1980; M.P. Holleran, *Church and State in Guatemala,* Nueva York 1949; G. Hourdin, *Acuba deux ans après: Les Catholiques devant l'imposture,* ICI, núm. 137 (17 de febrero de 1961), p. 13-26; F. Houtart, *La Iglesia Latinoamericana en la Hora del Concilio,* Friburgo - Bogotá 1962; F. Houtart - E. Pin, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine,* Tournai 1965; G. Jarlot, *Doctrine pontificale et Histoire. L'enseignement Social de Léon XIII, Pie X, et Benoît XV vu dans Lon Ambiance historique (1878-1922),* Roma 1964; G. Jarlot, *Doctrine pontificale et Histoire,* t. II, *Pie XI (1922-1939),* Roma 1973; H. Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia,* t. VIII (MHI), *La Iglesia entre la adaptación y la resistencia* (con nueve colaboradores), Herder, Barcelona 1978; João Paulo ii, *Pronunciamientos do Papa no Brasil,* Conferencia Episcopal do Brasil, São Paulo 1980; M. Jover, *Presencia de la Iglesia en una Sociedad en transformación revolucionaria: la experiencia cubana, ensayo de análisis prospectivo,* en «Exilio» (Nueva York), año 4.°, núm. 1, p. 218-253; Juan Pablo ii, *Mensaje a la Iglesia Latinoamericana* (BAC minor 52), Madrid 1979; B. Kloppenburg, *A Maçonaria no Brasil,* Petrópolis 1961; B. Kloppenburg, *El Proceso de la Secularización en América Latina,* en «Medellín» (Medellín 1976), p. 308-332; B. Kloppenburg, *Iglesia Popular,* Bogotá 1977; B. Kloppenburg, *Movimientos Religiosos autónomos en América Latina,* en «Medellín» (Medellín 1978), p. 156ss; B. Kloppenburg, *Visión Pastoral de la realidad latinoamericana,* en «Medellín» (Medellín 1980), p. 81ss; A. Kubis, *La Théologie du martyre au 20ᵉ Siécle,* Roma 1969; L. Lara y Torres, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México,* México 1954; L. Lebret, *Estudio sobre las condiciones del desarrollo en Colombia,* 2 t., Bogotá 1958; F. Legon, *Doctrina y ejercicio del Patronato nacional,* Buenos Aires 1920; J. Ledit, *El frente de los pobres,* México 1957, Montreal 1954; P. Lepargneur, *Laicat adulte, premier problème de l'Église en Amérique Latine,* en «Nouvelle Révue Théologique», 83 (1961), p. 1031-1080; U. Levaggi Vega, *¿Qué es el CELAM?,* en «Agencia Católica de Informaciones de América Latina» (Lima, sept-oct. 1980); A. López Trujillo, *Liberación marxista y liberación cristiana* (BAC 354), Madrid 1974; A. López Trujillo, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina,* en «Medellín» (Medellín 1975), p. 315ss; A. López Trujillo, *Preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* en «Medellín» (1979), p. 181-188; C. de Lora, *Estudio sociográfico de los Religiosos y Religiosas en América Latina* (CLAR, «Colección Perspectivas», núm. 2), Bogotá 1971; A. Lorscheider, *Preparación de la III General,* en «Medellín» (Medellín 1978), p. 500-505; J. Luzzi, *L'appel de l'Amérique Latine,* en «Nouvelle Révue Théologique» 8 (1953), p. 617-627; J. Luzzi, *L'Amérique Latine a besoin de prêbes,* ibid. 87 (1955), p. 822-848; A. Lluberes, *La Iglesia en las Antillas Españolas (1914-1939),* véase antes *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin), XXVI, 2, p. 519-531; A. de Macedo Acosta, *A questão religiosa no Brasil perante a Sante Sẽ on a Missao Especial a Roma en 1873 à luz de Documentos públicos e inéditos* [...], Lisboa 1886; C. Maradei, *Venezuela, su Iglesia y sus Gobiernos*, Caracas 1978; J. Maria, *O Catolicismo no Brasil. Memoria histórica,* Río de Janeiro ²1950; A. Maldonado Karim, *La misión educadora en la Iglesia* [En América Latina], Universidad

Lateranense, Roma 1969; J. MARINS y equipo, *Praxis de los Padres de América Latina. Los Documentos de las Conferencias episcopales de Medellín a Puebla,* Bogotá 1978; J. MARINS, *Reflexión Episcopal entre Medellín y Puebla,* en «Medellín» (1979), p. 316ss; E. MASPERO, *Le Syndicalisme chrétien en Amérique Latine,* en ICI, núm. 146 (1961), p. 17-28; M. MATICORENA ESTRADA, *La Iglesia ante los problemas bolivianos,* en «Estudios Americanos» (Sevilla 1954), núm. 30; J. LLOYD MECHAM, *Church and state in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations,* Chapel Hill 1934 (^{2}1966); L. MEDINA ASCENSIO, *Historia del Colegio Pío Latino Americano [Roma: 1858-1978],* México 1979; G. MERCATI, *Raccolta di Concordati,* I. Roma 1919; II. Vaticano 1954; A. METHOL FERRÉ, *De Río a Puebla, Etapas históricas de la Iglesia en América Latina (1945-1980),* Bogotá 1980; A. METHOL FERRÉ, *Puebla, Proceso y tensiones* (s.f. ni lugar); J. MEYER, *La Cristíada, 1926-1929,* 3 vols., México ^{2}1974 (ed. fr. *Apocalypse et Révolution au Mexique. La guerre des Cristeros 1926-1929,* París 1974); T.T. MILLHAM W. (protestante), *Latin America. Expanding Horizons,* Londres 1951; F. MIRANDA, *La comunidad eclesial católica en la República del Ecuador,* véase antes *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), XXVI, 2, p. 589-603; J.E. MONEST, *On les croyait Chrétiens,* París 1969; F. MORANDO, *Il Primo Concilio Plenario Latinoamericano,* tesis inéd., Univ. de Roma 1981; M. MOREIRA-ALVES, *L'Église et la politique au Brésil,* París 1974; F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo en la Teología de la Liberación,* Santiago 1977; E. MORENO Y DÍAZ, *Cartas pastorales,* t. I, Madrid 1908 [es el obispo de Pasto, Colombia, beatificado en 1975]; A. MUNERA, *Crónica de II Conferencia del Episcopado Latinoamericano,* en RJ 2 (1968), p. 393-399; J.C. MURRAY, *The problem of State Religion,* en «Theological Studies» 12 (1951), p. 155-178; F. NAVARRETE, *La masonería en la historia y en las leyes de México,* México 1957; H. NAVARRETE, *Por Dios y por la patria,* México 1961; N. NAVARRO, *Anales eclesiásticos venezolanos,* Caracas ^{2}1951; N. NAVARRO, *Disquisición sobre el patronato eclesiástico en Venezuela,* Caracas 1931; N. NAVARRO, *El Arzobispo Guevara y Guzmán Blanco,* Caracas 1932; N. NAVARRO, *La masonería en Venezuela,* Caracas 1928; E. NEIRA, *Cristianos por el Socialismo de Medellín a Puebla,* Caracas ^{2}1979; C. NOUEL, *Historia eclesiástica de la Archidiócesis de Santo Domingo,* 3 vols., Roma - Santo Domingo 1913-1915; PABLO VI, *Il Viaggio di Paolo VI a Bogotá,* Vaticano 1968; W. PARSONS, *Mexican Martyrdom,* Nueva York 1936; R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* Buenos Aires 1951 [obra en col. con reseña histórica de cada país, incluido el Brasil]; R. PATTEE - J.F. PARR, *Love thy Neighbor,* Huntington-Indiana 1951; R. PÉREZ, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica,* 3 vols., Valladolid 1895-1898; F. PIKE, *The conflict between church and states in Latin America,* Nueva York 1967; W. PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika,* Lovaina 1965; téngase en cuenta a A. TIBESAR, *The Shortage of Priests in Latin America: A Historical evaluation of Werner Promper's Priesternot in Lateinamerika,* en «The Americas» 22 (1966), p. 413-420; I. QUILES, *Laicismo en América Latina* en «Latinoamérica» 1957, p. 150-153; L.J. ROGIER, y otros autores, *Nueva Historia de la Iglesia,* t. V. *La Iglesia en el Mundo Moderno (1848-al Vaticano II),* Madrid 1977; O. Romero, *La voz de los sin voz* [...] (cf. antes en anónimo); J.M. ROMERO DE SOLÍS, *El Porfiriato y la Iglesia de México* [ejercitación académica, Roma *pro manuscr.,* 1979]; J.M. ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y Clero en la Constitución política Mexicana de 1917* (tesis de lic.), Roma 1979; F. RUIZ GARCÍA, *América Latina Hoy,* 2 t., Madrid 1971; E. RYAN, *The Church in the South American Republics,* Westminster (Maryland 1943); C. SALCEDO, *Biografía de monseñor Luis Javier Muñoz, S.I., Arzobispo de Guatemala,* Medellín 1940; V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, segundo obispo de Costa Rica,* San José de Costa Rica 1941; C. SÁNCHEZ ESPEJO, *El Patronato en Venezuela,* Caracas ^{2}1955; C. SANTINI, *De regio patronatu in Brasilia [...] 1514-1889,* Porto Alegre 1934; fr. Maria Regina

SANTO ROSARIO, *O Cardeal Leme,* Río de Janeiro 1962; A. SCHMIDT, *Panorama general de la Iglesia y sus Seminarios en América Latina* (mimeogr.), Bogotá 1958 [el texto también fue publicado en «Seminarios» 5 (Salamanca 1959), p. 187-201]; M. SCHOOYANS, *La Conférence de Puebla. Un risque, un espoir,* en «Nouvelle Révue Théologique», 1979, p. 640-675; P. SCHUMACHER, *La Sociedad civil y cristiana según la doctrina de la Iglesia Romana,* Herder, Friburgo [5]1900; *Seminaria Ecclesiae Catholicae,* Vaticano 1963; J. SERRANO, *Brésil* en DHGE X, París 1938, col. 556-589; A. SIREAU, *La Crisis Religiosa en América Latina,* en «Latinoamérica», 1955, p. 370-373; L. SOARES LIMA, *Relaçoes entre la Igreja e o Estado no alvocer da Republica Brasileira,* en «Estudos», octubre-diciembre 1948, p. 51-70; B. SORGE, *Puebla 1979: Un segno di Dio per tutta la Chiesa,* en «La Civiltà Cattolica» 2 (1979), p. 9-30; J. SOBRINO, *Puebla. Serena afirmación de Medellín,* en «Christus» (México 1979), p. 45-55; J. TERÁN DUTARI, *Simposio sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado,* ed. por J. Terán Dutari, Quito 1980 [diversos colaboradores y amplia bibliografía para algunos países]; P. TERMOZ, *Amérique Latine,* en DTC, I (París 1903), col. 1081-1107; I. TESTE, *Historia eclesiástica de Cuba,* 3 t., Madrid 1969-1973; B.A. THIEL, *Datos cronológicos para la historia eclesiástica de Costa Rica,* San José 1896; M. C. THORNTON, *The Church and Freemassonary in Brazil, 1872-1875: a study on regalism,* Washington 1948; J. TOBAR DONOSO, *La Iglesia ecuatoriana en el Siglo XIX,* 2 vols., Quito 1934-1936; J. TOBAR DONOSO, *La Iglesia modeladora de la nacionalidad,* Quito 1953; J. TORRUBIANO RIPOLL, *Los concordatos de la postguerra y la constitución civil de los Estados,* Madrid 1931; J. TOULAT, *Esperanza en América del Sur,* Barcelona 1966; F. TURNER, *Catholicisme and political Development in Latin America,* Univ. North Caroline, 1971; I. VALLIER, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina,* Buenos Aires 1971; varios autores, *Les tâches de l'Église en Amérique Latine,* Friburgo de Suiza 1963; varios autores, *La Iglesia nace en el Pueblo* («Colección Igla. Nueva»), Bogotá 1979; varios autores, *La Iglesia en Centroamérica. Survey de la Compañía de Jesús sobre la Iglesia en Centroamérica,* San Salvador 1969; R. VEKEMANS, *Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo,* Bogotá 1976; J.M. VIDAL, *El primer arzobispo de Montevideo, Dr. Mariano Soler,* 2 t. Montevideo 1935; S.R. VILANOVA, *Apuntamientos de historia patria eclesiástica,* San Salvador 1911; M. WATTERS, *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela,* Caracas 1951; J.C. ZURETTI, *Historia eclesiástica argentina,* Buenos Aires 1945. Cf. también la bibl. del cap. I, p. 413s.

I. EL MARCO HISTÓRICO

1. *La razón del Concilio*

La historia de la Iglesia en América Latina se abre en el siglo XX con el Primer Concilio Plenario de su episcopado, celebrado en Roma a mitad de 1899. Acontecimiento eclesial de importancia que va a significar eficazmente el comienzo de la anudación de relaciones colegiales del episcopado y de la actividad católica en nuestro continente, y de una gradual apertura al resto de la Iglesia universal. En América Latina la Iglesia había sufrido, a lo largo del siglo XIX, una crisis de aislamiento, de desvinculación de la catolicidad[1], de parálisis en su acción pastoral, merced a la fragmentación política

1. Hay que reconocer que en los tres siglos coloniales la catolicidad latinoamericana, tanto por razones geográficas como por su excesiva dependencia del régimen de patronato hispano-portu-

subsiguiente al movimiento de emancipación, complicada por las condiciones geográficas, a la hostilización de gobiernos de inspiración liberal y masónica, y a su propia debilidad institucional. La Iglesia dio pruebas de heroica fortaleza en los difíciles años, sobre todo desde la segunda mitad de este siglo, frente a la persecución sistemática, al despojo de sus bienes, al desconocimiento de sus derechos, al desmantelamiento de sus recursos y a la soledad de sus obispos y de su clero, cada vez menos numeroso.

En 1892 se cumplieron los 400 años del llamado descubrimiento de América. A cuatro siglos de distancia de la primera presencia de la Iglesia en América Latina, su influjo social se había reducido a proporciones de escasa significación en los núcleos de las decisiones históricas, pero aún contaba con la fidelidad de la masa rural. La acción pastoral de los obispos y la incidencia del catolicismo se veían bloqueados por la inmensidad geográfica y la escasez de las diócesis, por la falta de comunicaciones y por la ignorancia religiosa de los pueblos. Todo esto exigía pronto remedio para contrarrestar un proceso de descristianización. Fue entonces cuando León XIII convocó el Concilio Plenario de los obispos de América Latina en la Navidad de 1898.

2. *La situación demográfica*

Al concluir el siglo XIX la población latinoamericana superaba, verosímilmente, los 60 millones. En nuestro estudio atenderemos a la América hispana y portuguesa, a Iberoamérica, prescindiendo de la América del Sur de lengua francesa (Guayana)[2]. Puede afirmarse que la totalidad moral de la población seguía perteneciendo por bautismo a la Iglesia Católica[3]. La expansión demográfica de nuestras 17 repúblicas (Panamá todavía formaba parte de Colombia) iberoamericanas se aproximaba ya a la población de los poderosos Estados Unidos[4].

Sesenta millones de habitantes en un espacio de más de 21 millones de kilómetros cuadrados, suponía una dispersión desesperante de la población vinculada muy débilmente a la acción pastoral de la Iglesia, en fuerza de las colosales dimensiones geográficas. Pero también los diafragmas geográficos

---

gués, había crecido no sólo al margen del catolicismo europeo, sino también del influjo de la Sede romana.

2. Las cifras demográficas varían de acuerdo con los *Atlas* y *Geografías* de la época. El *Atlas* de J. PERTHES asigna a nuestras repúblicas, junto con Cuba y Puerto Rico, un poco más de 58 millones: Gotha 1894, p. 30-35. El estudio fundamental sobre la población de América Latina, que seguiremos normalmente en este tema, se debe a N. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La población de América Latina desde los tiempos precolombinos hasta el año 2000,* Madrid 1977, p. 160-198. En el cuadro de la pág. 182, se da el número de 61 120 000 habitantes incluido Haití con 1 270 000.

3. P. TERMOZ aduce una tabla estadística, muy incompleta, según la cual los católicos de Iberoamérica eran a fines del siglo XIX 55 millones. Véase DTC I, París 1909, cols. 1101-1106.

4. J. PERTHES le asignaba en 1894, 63 millones, l.c., p. 34. P. TERMOZ habla de 72 millones, de los que diez pertenecían a la Iglesia católica: l.c., col. 1062. En 1907 se habla de 14 millones «aproximadamente». Véase *The Catholic Encyclop.* I Nueva York 1907, p. 416.

desempeñarán un papel de defensa contra los vientos de irreligiosidad, aunque esta situación artificial irá demostrando su precariedad, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX con el desarrollo de las comunicaciones y la invasión de la radio.

El inmenso Brasil sólo contaba con unos 14 millones de habitantes; Argentina con aproximadamente cuatro, y México con algo más de trece[5]. Las caóticas megalópolis de 1980 eran entonces concentraciones relativamente modestas, a excepción de Buenos Aires, con 664 000 habitantes; Río de Janeiro, con 430 000; ciudad de México, que alcanzaba los 345 000; Montevideo, Santiago de Chile y La Habana, que andaban entre los 236 000 y 268 000 pobladores. Bogotá y Lima tenían 100 000 habitantes, mientras que Santo Domingo y Managua se reducían a proporciones de gran aldea, con unos 15 000 habitantes cada una[6].

Si Fernando Braudel ha podido escribir en 1966 que «la población de América Latina flota en un traje que le queda desmesuradamente ancho», donde «el espacio es superabundante y esta superabundancia emborracha a los hombres»[7], piénsese en la condición humana del hombre latinoamericano hace casi cien años.

El crecimiento biológico se vio engrosado por «el aluvión migratorio». «Al terminar el siglo se asiste a una seria reanudación de la inmigración española y portuguesa, pero el hecho nuevo está constituido por la llegada en masa de alemanes y sobre todo de italianos. La antigua América Latina, desde el punto de vista étnico esencialmente india, mestiza y negra, se escinde definitivamente en dos zonas distintas; por una parte, la intertropical, donde continúa afirmándose la preponderancia de la sangre mixta y de los indios; por otra, una segunda América blanca, simétrica a la primera, más pequeña y menos poblada, reproducción de las colonias del Cabo y de Australasia. Esta nueva conquista europea se efectúa entre 1890 y 1914 y contrapone a la Argentina, al Uruguay, a Chile, e incluso a una parte del Brasil meridional, al resto del mundo latinoamericano»[8].

El *Atlas Geográfico Universal*[9] editado en París en 1888, ya pone de relieve que para una población de dos millones y medio de habitantes, Chile contaba con 45 000 extranjeros; para 12 333 000 del Brasil, 270 000 eran inmigrantes, y que de los 3 207 000 habitantes de la república Argentina, 730 000 provenían especialmente de Italia, España y Francia. La pequeña

---

5. N. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, l.c., p. 194.

6. Los datos anteriores en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, l.c., p. 195. Los referentes a Santo Domingo y Managua, que curiosamente no menciona este autor, los tomamos de J. PERTHES, l.c., p. 33, referentes a 1894.

7. *Las civilizaciones actuales* (trad. de *Le monde actuel, histoire et civilisation)* 4.ª reimpr., Madrid 1973, p. 372.

8. R. SCHNERB, *Storia generale delle civiltà* (trad. del orig. *Histoire génerale des civilisations),* vol. 6, *Il XIX Secolo, Apogeo dell'espansione europea,* Florencia 1957, p. 293-294. Habría que indicar que aun antes de 1890 había empezado a llegar el flujo migratorio. Véase, por ej., A.P. WHITAKER, *Argentina. Transformación de un país y el flujo de inmigrantes. 1880-1916,* México 1966, p. 57-85. N. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, l.c., p. 160-182, con numerosos cuadros estadísticos.

9. Ed. GARNIER, París 1888, XXXVI.

república del Uruguay contaba con 150 000 inmigrantes europeos dentro de una población, entonces, de 600 000 habitantes. En 1900 podrían ser 780 000.

3. *Continente incomunicado*

El continente latinoamericano continuaba geográficamente desvertebrado, con un insignificante kilometraje de comunicación moderna, reducido en el interior de cada república a algunos centenares o millares de kilómetros de ferrocarril. Los países que estaban desarrollando un poco tales posibilidades eran el Brasil, con casi 8000 kilómetros de vías, la Argentina y México con más de 6000 kilómetros cada una; Chile y el Perú, con 2600. En cambio, territorios vastísimos como los de Colombia y Venezuela apenas alcanzaban a disfrutar de 200 ó 300 kilómetros de ferrocarril[10]. Es notable el esfuerzo del gobierno liberal guatemalteco de Justo Rufino Barrios (1873-1885), que desarrolló considerablemente el sistema ferroviario de su país. En vista de esta imposibilidad de comunicaciones, León XIII había renovado la concesión de ciertos privilegios y excepciones a los obispos latinoamericanos mutuamente aislados por insuperables circunstancias geográficas[11].

Esta coyuntura explica igualmente uno de los factores del analfabetismo de la población, eminentemente rural. Se calcula que en 1900 sólo el 4 % frecuentaba la escuela[12]. No conocemos estadísticas de la escolaridad secundaria y universitaria, pero no existiendo grandes ciudades y con la masa dispersa en el campo o en pequeñas aldeas, puede inferirse que una franja muy reducida de la población se beneficiaría de la educación secundaria y superior. La solicitud por esta situación se refleja en los decretos del Concilio Plenario que señalaremos a su tiempo. La Iglesia no contaba con universidades propias, si exceptuamos la Universidad Católica de Santiago de Chile fundada en 1888. Esfuerzos hechos en Colombia a fines del siglo no se habían hecho realidad. El catolicismo no tenía fuerza para competir con el Estado, hostil o reticente en la mayor parte de las repúblicas, a la enseñanza religiosa. De acuerdo con los artículos del Concilio Plenario se advierte que más bien se había preferido el trabajo dentro de la universidad oficial donde esto fuera posible[13].

---

10. Ibid.

11. Carta *Trans Oceanum* de 18 de abril de 1897. Texto en *Appendix ad Concilium Plen. Americae Latinae*, p. 608-614. Por ejemplo: la facultad de recibir la consagración u ordenación episcopal sin asistencia de otros dos obispos; la celebración de concilios provinciales cada 12 años; el empleo de crisma y óleo de años anteriores en las parroquias. Como anécdota señalamos que todavía en 1922, el obispo de Manizales (Colombia), monseñor Tiberio Salazar, fue ordenado en Medellín con la asistencia del sólo arzobispo de esa ciudad.

12. J. CAMBELL, CIF, *Reports*, 1962, reproducido en «Revista Interamericana de Educación» (Bogotá 1963), núm. 121, p. 7.

13. Ya en 1874 escribía «El Mensajero del Corazón de Jesús» de Bogotá: «Decididamente ha llegado el caso de acostumbrarnos a crear nosotros mismos nuestros recursos y a ejecutar nos-

Al concluirse el siglo XIX, el número de jurisdicciones en América Latina se repartía en 20 sedes metropolitanas y 93 diócesis[14]. A excepción de México, que tenía seis arzobispados, y del Brasil, que tenía dos, los demás países constituían, cada uno, una sola provincia eclesiástica, de suerte que la reunión de sínodos provinciales debía de resultar extremadamente difícil por la enorme distancia a que se encontraban las sedes sufragáneas. Hubo, con todo, algunas reuniones episcopales en México, Ecuador, Colombia, Brasil (después de la proclamación de la república en 1889). Toda la América Central (sin contar a Panamá) dependía de la sede metropolitana de Guatemala y la diócesis de Asunción era sufragánea de Buenos Aires.

De acuerdo con los cuadros estadísticos de P. Termoz, citado en notas anteriores, era ésta la situación de la Iglesia en Iberoamérica a fines del siglo XIX:

País	Sedes metropolitanas	Sedes diocesanas
Santo Domingo	1	–
Cuba	1	2
México	6	20
América Central	1	4
Colombia	1	11
Ecuador	1	6
Bolivia	1	3
Perú	1	7
Chile	1	3
Argentina - Paraguay	1	8
Uruguay	1	–
Brasil	2	15
Venezuela	1	5

Esto significa que, por división numérica, a cada diócesis correspondían un poco más de 592 000 habitantes, suponiendo que la población iberoamericana pasaba de 60 millones en 1900. Encontramos diócesis, como las de La Habana, León (México), Santiago de Chile, Mariana, Petrópolis, Río, São Paulo, Río Grande, con bastante más de un millón de católicos. Las de Bahía y Río de Janeiro pasaban de los dos millones. Únicamente Puerto Rico, Colima (México), El Socorro (Colombia), Guayaquil y Portoviejo (Ecuador), Chachapoyas (Perú), aparecen con menos de 100 000 habitantes. Significan asimismo estos guarismos que, nominalmente, la extensión de cada diócesis era de 203 883 kilómetros cuadrados. Qué poco había

otros mismos nuestras obras.» La «Intención» del apostolado de la oración de ese momento rezaba así: «La fundación de Universidades Católicas», p. 193-199. Sobre el trabajo dentro de las universidades estatales, véase más adelante, cuando comentemos sobre los artículos 692-697 del Concilio Plenario.

14. Véase *La Gerarchia Cattolica*, 1899, Tipogr. Vaticana, p. 43-46. P. TERMOZ, o.c., cols. 1101-1106. No contamos aquí un pequeño número de vicariatos y prefecturas apostólicas.

cambiando la situación desde un siglo largo anterior, cuando los padres del IV Concilio mexicano escribían a Carlos III en 1771 que las diócesis del virreinato eran grandes como un reino y que ni los propios obispos conocían sus límites.

A lo largo del siglo XIX se habían erigido 65 diócesis y cinco vicariatos apostólicos. La mirada a la densidad demográfica de las diócesis latinoamericanas nos pone en presencia de un urgente problema pastoral, que ha acompañado fatalmente la vida de nuestra Iglesia: el número inmenso de fieles a que ha de atender la acción pastoral del obispo y el corto número de sacerdotes, fenómeno este último, que empieza a agobiar en la segunda mitad del siglo XIX[15]. Desde el comienzo del pontificado de León XIII hasta 1900 se erigieron cinco arquidiócesis y 23 diócesis, siendo las naciones más favorecidas México y el Brasil.

Cuba, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Uruguay y Venezuela se vieron privadas de seminarios en los últimos decenios del siglo XIX, sobre todo por la intromisión persecutoria de los gobiernos que hacía imposible su existencia. A la confiscación de los seminarios en México, a partir de la legislación anticatólica de 1857, siguió después durante los años de calma del gobierno de Porfirio Díaz (1884-1911) una notable recuperación de intenso y animoso esfuerzo para reconstituir centros auténticos de formación sacerdotal[16].

En el momento de celebrarse el Concilio Plenario, el Papa estaba representado por una nunciatura en el Brasil y por delegaciones apostólicas (de acuerdo con el sentido de la época) en Bogotá, Santiago de Chile, San José de Costa Rica, Lima, con extensión a Quito y a la capital de Bolivia, y en Caracas con extensión a Santo Domingo y a Haití. A su vez, los gobiernos de Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Nicaragua, Haití, Honduras, Perú, Santo Domingo tenían, al menos *de iure* su representante ante la Santa Sede[17].

Mantenían concordatos efectivos con la Santa Sede, precariamente Nicaragua, Colombia y Haití. Con la subida del liberalismo al poder en el Ecuador en 1895, el concordato garciano y su reestructuración posterior empezaron a dejar de ser operantes. Entre 1852 y 1862, Costa Rica, Guatemala, Honduras, Nicaragua, El Salvador, Venezuela, y el Ecuador, habían estipulado asimismo diversos concordatos con la Santa Sede, para luego romperlos o para no cumplirlos. Sorprende que hubieran sido los países centroamericanos precisamente quienes habían firmado, de preferencia, ta-

---

15 Véase un intento de reconstrucción parcial de la situación en W PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika*, p 38-53 y 88-91

16 Véanse multitud de datos sobre el origen, las vicisitudes y estadísticas de los seminarios en América Latina, en *Seminaria Ecclesiae Catholicae* (ed por Sacra Congregatio de Seminariis) Vaticano 1963, p 1375-1630 Cuando hablemos de los decretos conciliares mencionaremos el Colegio Pío Latinoamericano de Roma

17 Desde San José de Costa Rica se ejercía algún influjo sobre las repúblicas vecinas No mencionamos ninguna representación del Ecuador, porque, desde 1897, el gobierno de Eloy Alfaro empezaba a hostigar la existencia misma de una representación pontificia

les acuerdos y donde más tarde la Iglesia habría de conocer épocas extremadamente sombrías[18].

5. *Las constantes del liberalismo decimonónico*

La acción pastoral de la Iglesia y sus preocupaciones pueden parcialmente deducirse de las Actas del Concilio Plenario. Es legítimo, sin embargo, admitir que este Concilio no es instrumento plenamente adecuado para lograr un diagnóstico exacto de la realidad católica de América Latina. Nuestra Iglesia parecía pesar poco en el conjunto del catolicismo como aún hoy se echa de ver en los estudios globales que se hacen sobre la historia de la Iglesia en el pontificado de León XIII[19]. La sociedad latinoamericana continuaba sometida al sistema golpista y revolucionario en lo que éste contiene de más deletéreo y negativo. Se ha escrito que frente a los poderosos Estados Unidos las repúblicas latinoamericanas contrastaban como «los Estados Desunidos» del hemisferio. En todos nuestros países se desarrollaban, y a veces con qué sospechoso sincronismo, procesos sociopolíticos que el catolicismo sentía como violencia hecha a su buen derecho. La situación de la Iglesia en nuestro continente latino debe considerarse, durante el pontificado de León XIII, a la luz de la reacción liberal del siglo XIX. En la literatura católica de la época se describe y se ataca el laicismo liberal con intolerancia, muchas veces con virulencia, con exclusivista intransigencia religiosa de todo pluralismo. Mas no debe pasarse por alto la todavía más agresiva intolerancia del laicismo que el siglo pasado quiso desconocer la realidad social católica de Iberoamérica[20].

---

18 El texto de estos concordatos en A MERCATI, *Reccolta di Concordati* I, Aed Vaticanis 1919, p 800ss El texto de los concordatos, cotejado con el aspecto religioso de las constituciones civiles de las repúblicas latinoamericanas, en J TORRUBIANO RIPOLL, *Los Concordatos de la postguerra,* p 305-407 Refiriéndose a los concordatos del siglo XIX, P DUDON escribe: Pío IX hizo ocho concordatos con países latinoamericanos «calcados en los mejores concordatos europeos» En todos ellos se acuerda a los jefes de Estado la presentación de los obispos *Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique* I, París, 1925, col 646

19 G JARLOT en su bien estructurado estudio, *Doctrine Pontificale et Histoire* [ ] *1878-1922,* Roma 1964, dedica, dentro de 252 páginas de texto consagradas al pontificado del papa León (5-257), solamente dos (!) a una panorámica del catolicismo en Latinoamérica El excelente *Manual de* Bihlmeyer-Tuchle (ed ital), vol IV, Brescia 1962 para los pontificados de León XIII y Pío X, asigna, así mismo, dos páginas El *Manual de Historia de la Iglesia,* dirigido por H JEDIN, ed castellana, tomo VIII, Herder, Barcelona 1978, dentro de 491 páginas que engloban la historia del pontificado de León XIII, otorga nueve a la historia de la Iglesia en Iberoamérica, en tanto que a la del catolicismo en los Estados Unidos le concede 20 páginas (233-253) El DHGE en los tomos hasta ahora publicados, aunque dedica buen espacio a buenas síntesis de la historia católica de Argentina, Brasil, Ecuador, ni siquiera nombra a Colombia o a Chile Hace mayor justicia el DTC I, París 1909 (el *imprimatur* es de 1902), que emplea 25 columnas en la descripción histórica de la Iglesia de los Estados Unidos (1049-1074), y un número semejante en la de América Latina (1081-1107)

20 Cada país ha producido su propia literatura y su propia historiografía católica en el siglo XIX Señalamos, como ejemplo, el estudio de J P RESTREPO, *La Iglesia y el Estado en Colombia,* Londres 1885, en que el autor expone los pasos obligados de todo régimen liberal latinoame-

«Lo que une a este hervidero de pueblos y estados –se escribía en 1901– son los intereses superiores de la religión católica que, pese a los esfuerzos desintegrantes de la francmasonería y del liberalismo, ha sido y es hasta el momento, con mucho, la confesión de la mayoría de los Estados americanos»[21]. Se explica honradamente la exasperación de los católicos contra esas fuerzas hostiles y poderosas que legislaban y manipulaban haciendo violencia a la historia y a la dinámica de América Latina Para nosotros semejante violencia mutiló en gran parte la originalidad histórica a que estaba llamada América Latina Aquello ya ocurrió y la historia no vuelve atrás, pero nos parece que la historiología debe pensar en nuevas interpretaciones del siglo liberal[22]

El liberalismo latinoamericano era ideología, actitud y política. Su acceso al poder suponía forzosamente el choque con la Iglesia y la opresión del catolicismo con un sistema uniforme en todas las repúblicas, articulado en ciertas medidas que se convierten en consigna: separación de la Iglesia y del Estado, libertad de cultos, educación laica, secularización del matrimonio, legalización del divorcio, libertad de prensa, abolición de los recursos económicos de la Iglesia, laicización de los cementerios, expulsión de los obispos, expulsión de los jesuitas y supresión de las comunidades religiosas. Donde existía, se denunciaba el concordato. La lucha se adelantaba contra la «teocracia», contra el «clericalismo» y el «ultramontanismo», en nombre de la libertad y de la soberanía popular[23].

Con incoherencia sorprendente algunos de estos gobiernos, denunciados los concordatos, o establecida la ley de separación, resucitaron las leyes de patronato o de tuición. La separación de la Iglesia y del Estado constituyó para la Iglesia del Brasil en 1890 una auténtica liberación; pero en Gua-

---

ricano, o la obra del obispo de Belem do Pará, don Antonio Macedo Costa, *A Questâo religiosa no Brasil perante a Santa Sëou a Missão Especial a Roma en 1873 à luz de documentos publicos e inéditos* [ ], Lisboa 1886

21 Citado en MHI VIII, p 212, nota 48

22 Nos remitimos aquí al estudio de L ZEA, *America en la Historia,* Madrid 1970 Allí se afirman cosas como éstas «Tanto el español como el portugués son pueblos marginales a esa cultura [occidental de cuño sajón], y con ellos los pueblos que fueron colonizados por España y Portugal, esto es, los pueblos hispanoamericanos y el Brasil Algo separa a estos hombres, algo les impide incorporarse a ese mundo nuevo, a la modernidad, a la cultura occidental, algo que no han podido vencer todos los esfuerzos que en este sentido han hecho liberales de la península Ibérica y la America por ella formada La conciencia que sobre la marginalidad de los pueblos iberoamericanos, que en el pasado tomaba un signo negativo, ha tomado en nuestros días signos positivos Los pensadores iberoamericanos empiezan a no dolerse ya de no ser ciento por ciento occidentales y ven, por el contrario, en ese tanto por ciento que tiene sus pueblos de no occidentales, la base para la participación de Iberoamérica en la creación de una cultura más amplia y más auténticamente universal», p 209 Léase todo el capítulo (p 209-256) y se encontrarán muchos puntos de convergencia con lo que estamos afirmando

23 El pensamiento católico e intransigente de aquellos tiempos puede sintetizarse en el pequeño libro del obispo de Portoviejo (Ecuador), monseñor Pedro Schumacher, nacido cerca de Colonia en 1835 y que había venido al Ecuador como sacerdote lazarista Lleva por título, *La sociedad civil y cristiana según la doctrina de la Iglesia Romana,* editado por lo menos cinco veces en pocos años, por Herder, en Friburgo de Brisgovia La quinta edición fue preparada cuando se hallaba desterrado en 1898 y 99 en el pequeño pueblecillo indígena de Samaniego, al sur de Colombia

temala o en Venezuela, y mucho más tarde en el Ecuador, supuso una nueva forma de persecución contra una comunidad totalmente destituida de apoyos legales.

Existe por ello una propensión a plantear la historia católica en nuestro continente en términos de relaciones de Iglesia y Estado: tal estatuto repercutía con mucha intensidad en la marcha de la sociedad latinoamericana extremadamente dependiente de la coyuntura política. Como en el resto de los países católicos de Europa, la Iglesia en América Latina había pasado del regalismo del siglo XVIII al anticlericalismo del XIX, agravado entre nosotros por la desproporción entre los medios de defensa y la capacidad agresiva de los gobiernos. Que la batalla se hubiera podido evitar, pertenece a la hipótesis: de hecho fue el siglo de la masonería y fueron los tiempos de Pío IX[24]. Entre muchos católicos existía la convicción de que operaba un liberalismo internacionalmente organizado. «Todos los liberales de Colombia, del Ecuador, de Venezuela y de Nicaragua, pueden considerarse como

---

24 Pero los tiempos de Pío IX fueron también tiempos de una gran decisión y paciencia del papa Mastai para defender a las Iglesias de América Latina de los infinitos abusos y atropellos de los gobiernos Creó 27 nuevas diócesis en América Latina En no pocas bulas de creación de estas diócesis expresa su satisfacción pastoral por el progreso de la religión en algunas de nuestras republicas Véanse los textos en F J HERNÁEZ, *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas* II, Bruselas 1879 En más de una ocasión menciona a este propósito el recuerdo de su visita a los países del Cono Sur entre los años 1823-1825, por ejemplo, pág 262 Siendo aun joven sacerdote, Pio IX acompañó al vicario apostólico Giovanni Muzi en la visita organizada por los papas Pio VII y León XII al Uruguay, Argentina y Chile Véase P DE LETURIA Y MIGUEL BATLLORI, S I, *La Primera Misión Pontificia a Hispanoamérica, 1823-1825* («Studi e Testi» 229), Vaticano 1963 En las páginas 437-440 aparece la carta del futuro papa, firmada en Montevideo en enero de 1825 y dirigida al Secretario de Estado, en que manifestaba, entre otras cosas, su deseo de permanecer en América Latina El célebre escritor y político argentino, Domingo Faustino Sarmiento cuenta, asi mismo, el grato recuerdo que conservaba Pío IX de los países americanos, como lo pudo comprobar personalmente en audiencia tenida con el papa (cit por C BRUNO, *Historia de la Iglesia en Argentina,* vol IX, Buenos Aires 1974, p 70, nota 10) No es impertinente recordar aquí la admiración y devoción que profesó Juan XXIII por Pio IX a quien llamaba «el Papa angélico» El 22 de agosto de 1962, menos de dos meses antes de la apertura del concilio Vaticano II, Juan XXIII decía en audiencia pública «Pío IX, el papa de la Inmaculada Concepción, alta y admirada figura de Pastor, del que también se ha escrito, estableciendo una aproximación con nuestro Señor Jesucristo, que nadie fue a la vez tan amado y tan odiado por sus contemporáneos Pero cuanto él hizo, su consagración a la Iglesia, hoy brilla más que nunca La admiración por él es unanime y [el Papa] quiere confiar a sus oyentes una cara esperanza que abriga en su corazón que el Señor le conceda esta grande gracia de poder decretar el honor de los altares, durante el XXI Concilio ecuménico, a aquel que convocó y celebró el XX Concilio ecuménico» (publ en «L'Osservatore Romano», 23 de agosto de 1962) Juan XXIII había expresado el año anterior un deseo semejante Mons Loris Capovilla, secretario personal de Juan XXIII, tiene un estudio a este propósito *Pio IX nel pensiero e nel cuore di Giovanni XXIII* Véase *«Studi Piani»* 3 *Pio IX nel primo centenario della sua morte* Vaticano 1978, p 734-757 Una apreciación global de la evolución ideológica de los gobiernos y de algunos sectores sociales latinoamericanos puede leerse en F B PIKE, *La Iglesia en Latinoamérica de la Independencia a nuestros días,* en *Nueva Historia de la Iglesia,* t V, dir por L J ROGIER y otros, 1977, p 309-315 Siguen cuatro capitulos en que se hace una presentación sumaria de los siglos XIX y XX, p 316-370 PIKE no tiene sino un párrafo sobre el Concilio Plenario, pág 338, con una sola referencia bibliográfica No obstante la escasez de datos bibliográficos, F B PIKE se acredita por una gran perspicacia en la comprensión de muchos problemas del catolicismo en el continente latinoamericano

miembros de una misma dilatada familia, y cuando algunos de los de estos países empuñan las armas contra los compatriotas conservadores, tienen la ayuda visible de los gobiernos liberales limítrofes» se escribía en 1902 en una corresponsalía a la CivCatt de Roma[25].

6. *El funesto «Patronato»*

Al pretender ahora aproximarnos globalmente a la situación de la Iglesia en América Latina en los últimos decenios del siglo XIX, para comprender así mejor el momento histórico en que se celebró el Concilio Plenario, incurriremos en una limitación que hoy suele merecer justas críticas: la de presentar desequilibradamente en relación con otros aspectos de la vida eclesial, los problemas planteados por las relaciones de la Iglesia y del Estado. Ya hemos dicho que en nuestras repúblicas era éste un capítulo determinante: la marcha civil y religiosa estaban profundamente condicionadas por la situación política y no es simple impresión afirmar que la actividad de la Iglesia dependía (piénsese de ello lo que se quiera), en gran parte, del favor o de la hostilidad del Estado. Dentro de la inmadurez política generalizada, ambiente fecundo, que explica el torbellino de revoluciones, el Estado era omnipotente, y así como podía garantizar espacios propicios y a veces exclusivos a la acción positiva del catolicismo, podía también hacer saltar sus capacidades de influjo.

El catolicismo del siglo XIX había heredado del período colonial una gran homogeneidad continental y el enraizamiento tenaz en el alma del pueblo; pero la iberización de la Iglesia, cuya manifestación seguramente más abultada había sido la dependencia de la Corona por fuerza del patronato, llevaba consigo funestas proyecciones para los nuevos tiempos laicistas. Los gobiernos republicanos no hacían otra cosa sino heredar una tradición a cuya radicalización habían contribuido no pocos obispos de los últimos tiempos borbónicos. Fueron generalmente celosos pastores, pero de una actitud mental totalmente entregada a los monarcas españoles. En 1796, por ejemplo, el bibliotecario de Santa Fe de Bogotá, el cubano D. Manuel del Socorro Rodríguez, en memoria dirigida al Príncipe de la Paz, escribe que los obispos indianos se olvidan «de que su ministerio es puramente apostólico y de ningún modo político, como por lo común lo hacen aparecer»[26]. Un excelente prelado neogranadino, español de nacimiento, don Salvador Jiménez de Enciso, obispo de Popayán en los años de la emancipación y más tarde, irrestricto admirador de Bolívar, no titubeó en escribir durante su período de exasperación fernandina que venía a la Nueva Granada «ya como pastor de la Iglesia para trabajar sin intermisión en reponer y fomentar cuanto pertenece a la religión de Jesucristo, y ya como *ministro*

---

25. Véase la serie XVIII, vol. VII, 1902, p. 249-250.

26. Hemos consultado este documento en el Archivo de Indias, Sevilla, *Estado, Santa Fe,* legajo 53.

del Soberano para promover cuanto conduzca al mejor orden civil y político de nuestra diócesis»[27].

Cuando el patronato pasa a manos republicanas se advierte, y ya desde los comienzos, que los obispos autóctonos que se van nombrando para las diócesis americanas reaccionan contra la prolongación de tan embarazosa tutela. La situación polémica que se va fraguando especialmente desde 1830 ya no es patología que procediera de la Iglesia, sino de los gobiernos. A lo largo del siglo XIX la Iglesia ofrece el ejemplo de valientes obispos, intrépidos y resistentes frente a los desmanes cometidos contra la libertad religiosa. Se convierte en expediente de ordinaria administración la expulsión de obispos en México, Guatemala, Costa Rica, Colombia, Venezuela, el Ecuador; dos van a la cárcel en el Brasil, uno es envenenado en Quito y otro fusilado en el Paraguay. Entre 1852 y 1877 fueron desterrados de la patria o confinados lejos de su diócesis, 17 obispos colombianos[28]: no eran éstos, procedimientos excesivamente cordiales y democráticos para resolver las situaciones de conflicto. Que la mayor parte del pueblo apoyaba a sus obispos, se echa de ver en el recibimiento tumultuoso que se les tributaba cuando lograban regresar a sus diócesis, como ocurrió, por ejemplo, en Guatemala, con monseñor Ricardo Casanova, o, en Costa Rica, con monseñor Bernardo Thiel. Otros obispos murieron en el destierro[29].

La historiografía, incluso de algunos católicos, que se exaspera por la terquedad de la jerarquía en su oposición al liberalismo decimonónico, no es del todo justa con la conducta de la Iglesia. No parece reconocer que ésta, entre otros motivos, luchaba contra una situación anacrónica. El patronato español o portugués se habían otorgado a potencias católicas, con finalidades bien precisas. El adueñamiento con que de él se apoderaron los gobiernos republicanos de Hispanoamérica (el caso del Brasil tiene otra historia) y las deducciones abusivas a que se llegó, parecen desconocer precisamente el cambio operado en los tiempos. Las concesiones hechas por

27. «Carta Pastoral» firmada en Santa Fe de Bogotá, «en el día del santo rey don Fernando y de nuestro amado soberano, su nieto, el señor don Fernando VII». Se encuentra copia en la Biblioteca Nacional de Bogotá, Fondo Pineda, 202. Afirma el padre Pedro de LETURIA que hasta 1820 la Santa Sede no conocía la organización de la Iglesia en América bajo el patronato español (*Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica,* vol. III, Roma 1960, p. 236). A lo largo del siglo XIX la anormal situación de la Iglesia se tradujo en un caso de conciencia para muchos episcopados en América Latina. El padre Francisco Javier HERNÁEZ, en la obra citada en la nota anterior, núm. 24, publica parte del carteo entre los obispos de Chile y el papa en 1852 y 1859 referente a los pretendidos derechos de patronato gubernamental, p. 416-427.

28. D.M. GÓMEZ, *Desterrados Ilustres o Confesores de Cristo,* Pasto (Colombia) 1942. Habría que decir que en más de una ocasión faltó flexibilidad a algunos prelados colombianos y que abundaron sacerdotes y laicos más papistas que el Papa, sobre todo en el decenio de 1860-1870. Se exasperaron así las premisas de una historia futura, demasiado llena de equívocos, en que los «conservadores» pretenderían el monopolio de la ortodoxia y a los «liberales» se los miraría como católicos tolerados.

29. Aludiremos a estas circunstancias más adelante, en el rápido recorrido que hagamos de las repúblicas latinoamericanas. No falta en alguna historiografía reciente la acusación de complicidad entre los obispos y «el sistema». Pensamos que convendría revisar ciertas posiciones históricas con criterios desprevenidos.

Pío IX en sus concordatos con algunas repúblicas de Centroamérica, o en forma personal a los presidentes del Perú[30], tienen en cuenta la existencia de gobiernos favorables a la realidad católica de los pueblos y señalan las circunstancias de dignidad y competencia que habrían de revestir los sacerdotes presentados al episcopado.

Más allá del simple patronato, los gobiernos mantienen y defienden el *placet* gubernamental a todos los documentos de la Santa Sede o de los Concilios, y de este modo la relación del Papa con las Iglesias particulares queda paralizada. T. Halperin Donghi describe con mucho acierto el antagonismo surgido entre el liberalismo y la Iglesia en nuestro continente en el siglo XIX, por la radicalización del regalismo frente a la Iglesia y por la reacción defensiva del ultramontanismo: la revolución hizo sentir de manera nueva la tutela estatal, «al cargar de sentido político un nexo que antes era sobre todo administrativo»[31]. A distancia de un siglo lamentamos que las tensiones, las mutuas incomprensiones, los endurecimientos de cada parte hubieran desembocado en rupturas muchas veces catastróficas. Pretender de la Iglesia un estado de perpetua clarividencia puede traducir un complejo de triunfalismo. Acusarla de oposición sistemática puede reflejar una disposición no histórica sino sectaria.

7. *«Christianitas afflicta»*

Juzgamos necesario presentar ahora un cuadro panorámico de la situación del catolicismo latinoamericano que preludia a la convocación hecha por León XIII del Primer Concilio Plenario de América Latina. Cuando a esta situación la llamamos «cristiandad en aflicción», no pretendemos identificarla anacrónicamente con la historia católica de pasados siglos. Hablamos del conjunto de nuestra sociedad humana latinoamericana y católica, de nuestro «universo» continental, con sus estructuras, sus instituciones, con las expresiones de su fe sometida a la fuerza de los hechos, que se mostró tantas veces hostil, dura y hasta sangrienta con ellas[32].

México

La Iglesia mexicana, atropellada de manera violenta desde la llegada al poder de Benito Juárez ([1857] 1861-1872)[33], disfrutaba en el último dece-

30 Carta *Praeclara inter,* de 7 de marzo de 1874, ASS VIII, Roma, p 365-368

31 *Historia contemporánea de América Latina,* Madrid 1970, p 228-229

32 El término lo tomamos de la obra de H LUTZ, *Christianitas afflicta* [ ] *1552-1556,* Gotinga 1964, con una introducción aclaratoria, p 15-33

33 La bibliografía sobre Juárez es inmensa Nos reducimos a dos citas A. TARACENA, *Juárez Católico, Apostólico, Romano,* México 1948 M CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México,* t V, El Paso (Texas) p 309-382 Estas páginas están escritas con explicable enardecimiento de parte del historiador jesuita, que en los años de la redacción de su *Historia* sufría los rigores de la persecución iniciada ya desde 1911 No se pueden ignorar las virtudes patrióticas de Juárez «¡La patria! –decía–, porque contra ésta nunca tenemos razón » Soñó en sus luchas por un México

nio del siglo XIX de una paz de hecho, como resultado de la política personalista de Porfirio Díaz. Durante los años del llamado «porfiriato»[34] la Iglesia se halló a la expectativa de la voluntad del gobernante que tuvo el buen sentido de no agredir al *hecho católico* de la nación:

«Persecución a la Iglesia (entren o no entren los curas) significa guerra, y guerra tal, que sólo pueda ganarla el gobierno contra el propio pueblo, mediante el apoyo humillante y despótico, costosísimo y peligrosísimo de los Estados Unidos»[35].

Que dentro de su política de conciliación, «Porfirio Díaz, a pesar de los masones, tenía planes positivos de arreglo con la Iglesia, fue cosa pública y notoria»[36]. Pudo así el catolicismo reponerse de los golpes asestados por las *Leyes de Reforma* de 1859-1863. La estructura eclesial se robusteció con la creación de tres nuevas sedes metropolitanas y de ocho diócesis y con la apertura de nueve seminarios, la fundación de congregaciones religiosas y la organización de la escuela católica.

En el decenio de 1890 a 1900 hubo bastante actividad sinodal hasta con la celebración del V Concilio Provincial Mexicano en 1900[37], y a lo largo del prolongado período de Porfirio Díaz, la Iglesia pudo lanzar el movimiento social y preocuparse conscientemente de la evangelización del pueblo que en el terreno religioso (como también en el social) se hallaba extremadamente desamparado. Todo ello manifiesta que los obispos que «habían heredado una Iglesia demolida y se habían lanzado a rehacerla» no observaban simples actitudes de condescendencia con el régimen y eran conscientes de la precariedad y de la ambigüedad del porfiriato. Sobre la Iglesia pesaba, sin embargo, como espada de Damocles, la legislación anterior nunca suprimida[38].

Las estadísticas de P. Termoz[39], si bien incompletas, nos dan un número

---

poderoso y respetado Fue una desventura que a su sensibilidad patriótica se juntara una obsesión antirreligiosa, sobre cuyos orígenes se dan diversas explicaciones, desde sus años de seminarista en Oaxaca hasta la hostilidad confesional de conservadores e imperiales

34 Me he servido en gran parte, para la redacción de estos párrafos, de una muy buena síntesis del período, escrita por mi alumno en la Universidad Gregoriana, presbítero José Miguel ROMERO DE SOLÍS *El Porfiriato y la Iglesia de México,* 1979, inédita –que sepamos– hasta el momento

35 M CUEVAS, o c , p. 408

36 Ibid , p 412

37 J M ROMERO DE SOLÍS, indica que las Actas del Concilio se hallan en el Archivo Vaticano, Congr del Concilio Cita a L PASZTOR, *Guida delle Fonti per la Storia dell'America Latina* Véase antes la nota 34 Sería muy interesante estudiar estas Actas para conocer el influjo ejercido por el reciente Concilio Plenario Suponemos que copias de las mismas se encuentran en algunas curias diocesanas de Mexico

38 Sobre la época de Porfirio Díaz, J M ROMERO DE SOLÍS ofrece entre otras obras, la siguiente bibliografía R ROEDER, *Hacia el México Moderno Porfirio Diaz,* 2 t México 1973 K SCHMITT, *The Mexican Positivist and the Church-State Question, 1876-1911,* en «A. Journal of Church and State», 8 (1966) 200-213 (s l) M GONZÁLEZ RAMÍREZ, *La Revolución social en México,* I, *Las Ideas, la violencia,* México 1974 J GARCÍA GUTIÉRREZ, *Acción anticatólica en México,* Mexico 1956 L J DE LA PEÑA, *La legislación mexicana en relación con la Iglesia,* Universidad de Navarra, Pamplona 1965

39 Véase antes, nota 14

de 2585 sacerdotes de ambos cleros hacia 1900. El número es aproximado, ya que faltan datos de cinco diócesis que sumaban entonces 2 311 000 feligreses. Quedando con el número de fieles cuyas diócesis presentan un cuadro completo de sacerdotes, se tendría que a fines del siglo XIX había un sacerdote por 4600 católicos. Promper habla de 5000 sacerdotes para 15 millones en 1910[40]. Pero ya entonces se va presentando, en toda su tragedia, la desproporción de sacerdotes y de fieles en muchas de las diócesis mexicanas. La diócesis de Tehuantepec tenía 16 sacerdotes para 150 000 fieles; la de Sonora, 24, para 130 000; la arquidiócesis de Michoacán, 17, para 101 000. Aparecen en mejores condiciones la de la capital, México, con 600 sacerdotes para 779 000 habitantes y la de Guadalajara (que ha sido tierra de vocaciones) con casi 500 para 811 000.

Pero en general, a fines del siglo, la situación debía de parecer bonancible, pues, como lo veremos a su tiempo, hubo varios obispos que insinuaron a la ciudad de México como posible sede para la celebración del Concilio Plenario.

Guatemala

Hacia 1873 la Iglesia en Guatemala entró por el camino de la persecución inaugurada por los crueles golpes que durante 12 años le reservó el caudillo Justo Rufino Barrios[41]. Su obra descristianizadora perduró por lo menos hasta 1944. A imitación de Juárez, a quien admiraba, organizó un sistematizado asedio al catolicismo[42]. Ya desde 1871 el liberalismo triunfante había expulsado a los jesuitas por medio del presidente provisorio, Miguel García Granados. El mismo año fue expulsado de un plumazo el meritorio arzobispo de Guatemala, don Bernardo Piñol y Aycinena junto con su obispo auxiliar, don Mariano Ortiz Urruela. En diciembre del propio año se suprimieron los diezmos y se fueron acumulando las medidas de represión: confiscación de los bienes de los jesuitas, extinción de los oratorianos de San Felipe Neri, supresión de todas las comunidades de religiosos «por carecer de objeto en la república [...] por su naturaleza refractarias a las reformas conquistadas por la civilización moderna». La reforma de la constitución llevaba el decreto 92 con que se declaraba la libertad de cultos «porque la experiencia ha demostrado que la religión católica, apostólica,

40. Cita la revista «Latinoamérica» 2 (México 1950), p. 556. Nos parece que muy difícilmente el clero mexicano hubiera pasado de unos 2800 ó 3000 sacerdotes en 1900 a 5000, diez años más tarde. Las estadísticas de pasados tiempos, si no consta que están hechas puntualmente, han de manejarse con cautela. Nos movemos en la aproximación.

41. Nacido en 1835, inició una insurrección en 1871; se consolidó en 1873 y murió combatiendo en 1885. Su manía anticatólica no nos ha de llevar a desconocer ciertas realizaciones de progreso. Sin embargo, su política agraria constituyó un atropello contra la mayoría indígena del país (véase C. RUBIO, *Barrios a través de la historia*, Guatemala 1935; M. RODRÍGUEZ, *América Central. El Nuevo liberalismo, 1871-1941*, México 1967, p. 125-172, sobre Barrios, p. 125-140).

42. Véase R. PÉREZ, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica*, vol. III, p. 163-241 y 627-635. Muy completa documentación en la obra de A. ESTRADA MONROY, *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*, p. 13-217.

romana, se practica con mayor fuerza en los países donde por existir la libertad religiosa, tiene la competencia de los otros cultos»[43]. Este celo de Barrios por la fe católica no merecería comentarios si no fuera por su cinismo. ¿A qué venía decretar la libertad de cultos donde no existía sino el católico, ya que toda la población era católica? La Guatemala de Barrios no era una Arcadia democrática, y por otra parte se iba ahorcando a la Iglesia de modo que ni siquiera podría acogerse a la dichosa libertad que se le concedía. A poco de este decreto (1873), uno nuevo venía a declarar las bondades del anterior: el 2 de julio de 1873 aparecía el siguiente: «Se extraña perpetuamente de la República al Señor Gobernador del Arzobispado, presbítero don Francisco A. Espinosa y Palacios»[44]. La razón: su protesta por las acusaciones que se hacían al clero católico de connivencia con revueltas facciosas. Siguiéronse el decreto de desamortización, la clausura del seminario dirigido por los padres vicentinos, la prohibición de las procesiones fuera de las iglesias (en 1882).

La Iglesia no permaneció callada ante semejante cadena de atropellos. A cada medida se sucedía una protesta, único medio que se dejaba a los católicos. Es memorable el mensaje dirigido a la diócesis (Guatemala constituía una sola jurisdicción arquidiocesana) por el administrador apostólico y obispo auxiliar electo, don Juan Bautista Raull y Beltrán, en marzo de 1876. En ella se da la única respuesta cristiana de una Iglesia perseguida a sus perseguidores: saber amarlos y saber perdonarlos. Su autor, por otra parte, asienta un principio de sagacidad cristiana para evitar que los enemigos del gobierno iniciaran una revuelta bajo capa de guerra religiosa:

> «Una resistencia pasiva –escribe– sostenida dentro de los términos de la ley para no faltar a los mandamientos y principios divinos, es santa y laudable, como dicen las Sagradas Escrituras, puesto que primero es obedecer a Dios que a los hombres; pero rebelarse a mano armada contra las autoridades constituidas, tal vez por fines e intereses bastardos, tal vez por satisfacer pasiones de soberbia y orgullo, será siempre un hecho reprensible y origen de efectos desastrosos»[45].

Que el pueblo conservaba su fe profunda puede comprobarse por el crecido número de confirmaciones que hizo el administrador apostólico, don Juan Bautista Raull, autorizado por su desterrado arzobispo: en el sólo distrito de la capital, entre 1875 y 1885, confirmó a 150 600 fieles. No se incluyen –escribe Estrada– las confirmaciones que realizó en sus extensos viajes pastorales. La razón por la que no se publicara contra él ningún bando de extrañamiento debe atribuirse a la amistad personal que logró mantener con Barrios y al tino con que supo llevar las tensiones hasta el punto de planearse y redactarse las fórmulas de un convenio con la Santa Sede. La muerte de Barrios truncó esta posibilidad, ya «que de no haber

---

43. A Estrada Monroy, o.c., p. 150-151.
44. Ibid., p. 161.
45. Ibid., p. 177-179.

ocurrido la muerte súbita del Presidente, hubiera alterado totalmente la historia de Guatemala»[46].

En efecto, después de 13 años de vejaciones, Barrios aceptó llegar a un entendimiento con la Iglesia en 1884. Quien desempeñó el papel de consejero y mediador fue el celoso sacerdote, padre Ángel María Arroyo, que con un bien entendido oportunismo influyó para que no se siguieran todas las consecuencias que podían temerse de los liberales extremistas[47]. Se firmó, por tanto, un «Convenio» entre la Santa Sede y el gobierno de Guatemala el 2 de julio de 1884. El encabezamiento del Convenio decía que el Papa tomaba en consideración «la triste condición en que se encuentra la Iglesia de Guatemala» y que el Presidente se manifestaba «dispuesto con mucho gusto a remover los obstáculos que se oponen a la concordia y buena armonía de las dos supremas autoridades».

La lectura del texto[48] deja francamente satisfecho a quien quiera encontrar un camino de solución en las tensiones religiosas y políticas de las repúblicas latinoamericanas del siglo XIX. Desaparece el temible *placet* gubernamental que impedía la libre comunicación del Papa con la Iglesia; se restablece el seminario, el gobierno renuncia a sus interferencias en el nombramiento del arzobispo metropolitano, se resarce por medio de compensaciones hechas a la Iglesia, de la privación de sus bienes a que había sido sometida. Pero la muerte de Barrios, ocurrida en abril de 1885, y la sucesión del designado, Manuel Lisandro Barillas, impidieron que se firmara y aprobara el Convenio por parte de la Asamblea legislativa[49].

A Barrios sucedió, por decreto del Consejo de Ministros, Alejandro

46. Ibid., p. 192.

47. Ibid.

48. Bajo el título de *Concordato* en A. MERCATI, *Raccolta* I, p. 1018-1021. El texto castellano en ESTRADA, o.c., p. 193-196. J.L. MECHAM, *Church and State in Latin America,* o.c., p. 319, olvida que el convenio, al fin, no fue firmado. La nota siguiente, puramente anecdótica, demuestra a cuántas imprecisiones estamos sometidos cuando tratamos de hacer historia de campos demasiado vastos.

49. O. KOEHLER, en MHI VII, p. 210, escribe: «El arzobispo Casanova y Estrada fulminó en tono profético la excomunión contra el presidente Justo Rufino Barrios.» En la nota 45 de la misma página aduce parte del texto de la excomunión «profética»: «El llamado Justo Rufino Barrios está excluido de nuestra bendita comunión. Desde hoy le prohíbo llevar el nombre de uno de nuestros mártires romanos. Advertimos a los fieles que se guarden de tratar con el llamado Justo Rufino Barrios, al que ha sido sustraída la gracia de Dios.» Este anatema más visigótico que profético está a su vez, tomado parcialmente de W. VON SCHOEN, *Geschichte Mittel- und Südamerikas,* Munich 1953, p. 419. Consultamos el texto de VON SCHOEN con la fórmula completa del curioso anatema, dividido en 4 parágrafos, citado en traducción alemana entre comillas y sin indicación de fuente alguna. Este historiador no lo atribuye al arzobispo Casanova y Estrada, que fue preconizado como arzobispo de Guatemala en enero de 1886, nueve meses después de la muerte de Justo Rufino Barrios, sino «al obispo de Teya». Era obispo de esta sede titular y auxiliar del arzobispo de Guatemala, Don Mariano Ortiz y Urzuela, desde junio de 1866; fue expulsado con su arzobispo en octubre de 1871 y murió en el destierro poco después, en junio de 1873. Tampoco hemos encontrado en la documentación copiosa de A. ESTRADA MONROY, frecuentemente citado, alusión a tal anatema, ni en V. VILANOVA, *Apuntamientos de Historia Patria Eclesiástica,* San Salvador 1911, no obstante referir con detenimiento la expulsión y vicisitudes de los dos obispos guatemaltecos, Piñol y Ortiz.

Sinibaldi, y enseguida, Manuel Lisandro Barillas. Fue entonces cuando la Asamblea legislativa aplazó la consideración del Convenio celebrado con la Santa Sede, no obstante la protesta del administrador apostólico, don Juan Bautista Raull, muerto en julio siguiente.

Las tribulaciones de la Iglesia conocieron nuevas formas y modalidades. A principios de 1886 un decreto «prohíbe de una manera absoluta el ingreso al territorio de la República, de los ministros del culto católico pertenecientes a otras nacionalidades» y se propaga un movimiento de literatura antirreligiosa. León XIII designó como arzobispo al nuevo administrador apostólico, don Ricardo Casanova y Estrada[50]. Fue consagrado en julio por el obispo de San José de Costa Rica, monseñor Bernardo Thiel, de origen alemán, y no sabemos qué pasos se dieron para que se permitiera su ingreso. Casanova y Estrada supo estar a la altura de su ministerio: trató con tino la situación política, pero no pudo callar ante la difusión de libros perniciosos, como las *Cartas a Eugenia*, impuestos como texto de lectura en las escuelas. En agosto de 1887 el gobierno prohibió toda publicación de pastorales y edictos eclesiásticos que no hubieran sido previamente presentados al gobierno[51].

La respuesta del arzobispo brilla por su claridad y valentía:

> «Para cumplir este decreto en toda su extensión, yo debería transferir al Ministerio del Interior todo el régimen del eclesiástico, la Curia Metropolitana vendría a quedar reducida a una oficina administrativa y el Poder Ejecutivo (como en los países protestantes menos en los Estados Unidos) constituido en Pontífice de la Iglesia de Guatemala. Veo con dolor que, prestando oído a pérfidos consejos y llevado de una especie de vértigo, el Gobierno avanza sobre la Iglesia y debo advertírselo con respeto, pero también con firmeza. En lo temporal soy y seré siempre el primer súbdito de los poderes legítimos de mi patria; en el régimen espiritual de mi Arquidiócesis no dependo más que de Dios y del Romano Pontífice. El Gobierno ha legislado sobre un asunto que no le pertenece y no debe esperar que me someta a una servidumbre vergonzosa y culpable. Protesto solemnemente contra el decreto antes dicho. Protesto de antemano contra cualquier vejación y exacción que con pretexto de aquél, se pretenda imponerme, como atentado a la propiedad o a la libertad personal y, por tanto, como abusos de la fuerza»[52].

El abuso de la fuerza ocurrió al día siguiente con un decreto:

> «Se expulsa del territorio de la República por todo el tiempo que el Poder Ejecutivo lo juzgue indispensable al arzobispo don Ricardo Casanova y Estrada.» El cumplimiento de la medida se encargó al ministro de Guerra. Se le concedieron tres horas para salir al Puerto de San José y embarcarse a Panamá[53].

Desde aquel día (4 de septiembre de 1887) Guatemala quedó sin arzobispo, sin cabildo eclesiástico, sin religiosos ni religiosas, sin medios con los

---

50. El arzobispo residencial, Bernardo Piñol y Aycinena había muerto en 1881 en el destierro.
51. A. Estrada Monroy, o.c., p. 245-247.
52. Ibid., p. 248-249. 53. Ibid., p. 250-252.

que la Iglesia pudiera comunicarse, y no obstante repetidas instancias hechas por los guatemaltecos ante el gobierno, la respuesta era la misma: «No se permite el regreso al país del señor licenciado don Ricardo Casanova y Estrada, arzobispo de Guatemala.»

Cambiaron un poco las circunstancias y, por fin, en 1897, diez años después de su destierro, el presidente Reina Barrios concedió el retorno del arzobispo, que regresó el 19 de marzo dentro de una «indescriptible manifestación espontánea y ruidosa» que le deparó el pueblo guatemalteco. «Jamás se había visto en Guatemala tanto entusiasmo popular»[54]. Al año siguiente el presidente Reina Barrios fue asesinado y llegó al poder Manuel Estrada Cabrera: heredero de Justo Rufino Barrios, su gobierno de más de 20 años iba a significar nuevas persecuciones contra la Iglesia[55].

Nos hemos detenido en la reseña de estos acontecimientos porque manifiestan vivamente la común suerte de otras comunidades católicas de América Latina. El enigma histórico reside en la persistencia de la religión a pesar de tantas opresiones e injusticias.

El Salvador, Nicaragua, Honduras, Costa Rica

La república de *El Salvador* constituía desde 1842 una dilatada diócesis sufragánea de la de Guatemala. También aquí la Iglesia sufría fuertemente el impacto de un laicismo hostil, y aunque se había celebrado un concordato en 1862, la constitución de 1886 había impuesto el matrimonio civil, la educación laica, prohibía «el establecimiento de congregaciones conventuales y toda especie de instituciones monásticas» y legalizaba el divorcio. A la Iglesia se le había privado de personalidad jurídica. Tal constitución tenía su preludio en la administración del mariscal Santiago González (1871-1876) que «mal aconsejado por gobiernos vecinos comenzó a buscar medios para perseguir a la Iglesia, expulsando nuevamente en 1875 a los religiosos y al obispo coadjutor recientemente nombrado, quien algunos meses más tarde pudo volver a su diócesis para gobernarla ya como su tercer obispo». La Iglesia contó desde 1888 con la presencia de un gran obispo, monseñor Antonio Adolfo Pérez, «cuyo gobierno marcó una nueva época en el desarrollo de la Iglesia en el país»[56].

También *Nicaragua* tenía concordato desde 1858. En 1893, llegó al poder José Santos Zelaya[57] y se mantuvo en él hasta 1909. Las medidas anticatólicas que adoptaría Zelaya tenían ya una larga incubación. Nicaragua no podía escapar al influjo de la masonería guatemalteca[58]. En 1881 fueron

---

54. Ibid., citando el diario «La República» del 20 de marzo de 1897.

55. El arzobispo murió el 14 de abril de 1913, próximo a los 70 años y mientras verificaba una penosa visita pastoral. No asistió al Concilio Plenario de 1899, creemos que por razón de la inestabilidad política en que se hallaba el país.

56. Véase E. Siman, *El Salvador* en R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo,* p. 235-236.

57. Véase M. Rodríguez Hernández, *América Central,* México 1967, p. 140-153. E. Aquino, *La personalidad política del General José Santos Zelaya,* Managua 1944. Había nacido en 1853 y murió exiliado en Nueva York en 1919.

expulsados los jesuitas y «sincronizada con este ambiente antijesuítico, la enseñanza superior de Granada y León se entregó a elementos liberal-masónicos, traídos de España, que debían ser los creadores del futuro radicalismo antirreligioso que sucedió dialécticamente, a los 30 años».

En 1894, se decreta la expulsión del obispo, monseñor Francisco Ulloa y, en 1899, se suprime toda orden religiosa. Poco después la Asamblea vota y ejecuta la desamortización de los bienes de la Iglesia. El despotismo antirreligioso de Zelaya repercutirá de manera deletérea en la descristianización de un gran sector de la clase culta. P.A. Cuadra coincide, a su manera, con la apreciación (no propiamente religiosa, si se quiere, pero verídica) de Leopoldo Zea: se sigue pasando una antorcha de odio contra la Iglesia de generación en generación, y así «valiosos elementos de la intelectualidad y de la sociedad nicaragüense han perdido lo mejor y lo más fecundo de lo que la cultura patria posee en sus dramáticas entrañas»[59]. Es curiosa y actual la observación que sobre el país y sus gobernantes hace el biógrafo del delegado apostólico, monseñor Giovanni Cagliero, que lo visitó en 1909: regía Zelaya «los destinos [de Nicaragua] considerándola ni más ni menos que una inmensa hacienda [*fattoria*] a órdenes de un patrón absoluto, el presidente Santos Zelaya»[60].

Desde 1880 estaban en vigor en *Honduras* las leyes de tuición de cultos, lo que equivalía al desconocimiento del concordato firmado en 1861[61]. A par que en las repúblicas vecinas fueron prohibidas las comunidades religiosas en 1880, se suprimieron los diezmos, se introdujo el matrimonio civil y se secularizaron los monasterios. La mentalidad que inspiró estas medidas persistía a fines del siglo, y se prolongó por muchos años después. Pero el clima general en torno de la vida católica no se manifestó con la virulencia que podía esperarse de un período laicista[62].

En los decenios anteriores al Concilio Plenario las perspectivas para la Iglesia en *Costa Rica* no presentaban un cuadro mejor. La borrasca del cuatrienio de 1882 a 1886 produjo las temibles «leyes liberales» con la denuncia del concordato que se había firmado en 1852 y la extinción del estatuto nacional de 1871, que reconocía la confesionalidad del Estado. Fueron expulsados los jesuitas, se suprimieron las congregaciones religiosas y se expulsó al insigne obispo de San José, monseñor Bernardo Thiel[63].

---

58. Sobre historia eclesiástica de Nicaragua pueden consultarse con datos de la época: A. AGUILAR, *Reseña histórica de la diócesis de Nicaragua*, León 1927. P. A. CUADRA, *Nicaragua*, en R. PATTEE, *El catolicismo contemporáneo*, espec. p. 336-340 y 348-351.

59. O.c., 340. La alusión a L. Zea, en la nota 22.

60. G. CASSANO, *Il Cardinale Giovanni Cagliero*, t. II, p. 654. La observación parece provenir del mismo don Cagliero.

61. J. TORRUBIANO RIPOLL dice, con demasiada benignidad, tanto de Honduras como de los otros países centroamericanos, que «conservaba la vigencia del concordato, aunque restringidamente practicado». Véase *Los Concordatos de la postguerra*, p. 339.

62. J.F. DURON, *Honduras*, en R. PATTEE, o.c., p. 278-280.

63. Véase la biografía escrita por V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, segundo obispo de Costa Rica*, San José de Costa Rica 1941. Había nacido en Elberfeld, cerca de Colonia en 1850. Pertenecía a la Congregación de la Misión (padres lazaristas o vicentinos) y había venido a Costa

Fueron, asimismo, expulsados los padres lazaristas (1885), que desde hacía algunos años regentaban el seminario diocesano.

Afortunadamente en Costa Rica pesó para los gobernantes el «hecho católico» de la nación. En 1886 regresó el obispo de su destierro: el gobierno liberal se sentía demasiado desprestigiado por esta medida de intolerancia, y años más tarde, durante el gobierno de Rodríguez Zeledón (1890-1894), la legislación anticatólica perdió gran parte de su fuerza. Fenómeno muy interesante para la historiografía católica fue el de la creación de un partido político cristiano, «La Unión Católica», al que se vincularon clero y parroquias en forma militante y hasta llegó a alcanzar un triunfo en las elecciones municipales de 1891[64]. Este movimiento político constituyó «un fenómeno de simple defensa de la religión profesada por la casi totalidad de los costarricenses»[65], pero no puede negarse el influjo y la visión de monseñor Thiel, que conocía bien, tanto los orígenes del catolicismo social alemán, como la actividad de los católicos germanos en los preludios del *Kulturkampf*.

En Costa Rica se aseguró la posibilidad de una cierta coexistencia entre Iglesia y sistema liberal, y aunque las leyes estuvieron vigentes hasta la década de 1940, no se esgrimieron con actitudes de virulencia. Empero el laicismo hará mella profunda en las franjas socialmente influyentes de la nación[66].

Santo Domingo y Cuba

Al finalizar el siglo XIX la *República Dominicana* experimentaba, no obstante, su autonomía formal, el incisivo influjo de los Estados Unidos, auspiciado por los propios gobernantes de la isla. Baste pensar en Ulises Heureaux («Lilis»), omnipresente desde 1882. Toda la república constituía una sola jurisdicción eclesiástica[67] con 600 000 habitantes y apenas con 64 sacerdotes[68]. El abandono religioso anterior a 1880 se debe atribuir, en parte, a una larga vacante en el arzobispado; en este año ocupó la presidencia del país el sacerdote Fernando Arturo Meriño, quien cinco años más tarde fue preconizado arzobispo. La persistencia del catolicismo, a pesar de las adversas condiciones provocadas por el influjo de los Estados Unidos, por la pobreza de medios, por la escasez de sacerdotes y las proporciones

---

Rica con el grupo de lazaristas que se encargarían de revitalizar el seminario. A los 30 años de edad fue preconizado obispo de Costa Rica y fue el único prelado centroamericano que asistió al Concilio Plenario.

64. V. Sanabria, o.c., 341ss.

65. M. Picado, *La Iglesia en Costa Rica, de 1914 a 1939,* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin), t. XXVI, 2, p. 510.

66. Al referirnos a los decretos del Concilio Plenario, haremos mención de la obra social de monseñor Thiel.

67. Sobre la historia de la Iglesia en Santo Domingo, C. Nouel, *Historia eclesiástica de la Archidiócesis de Santo Domingo,* 3 vols., Roma - Santo Domingo 1913-1915.

68. P. Termoz, l.c., 1101-1102.

desmesuradas del arzobispado[69], puede asignarse plausiblemente al sentido de identidad nacional y al carácter pacifista de la población[70].

En la enmienda constitucional de 1896 se escribía: «La religión católica, apostólica, romana es la religión del Estado. Los demás cultos se ejercerán libremente en sus respectivos templos.» No obstante, en 1895 se había presentado ya una ley que autorizaba el divorcio.

Cuba no estuvo representada en el Concilio Plenario de América Latina. En el mismo año de su celebración (1899) la isla consumaba su independencia de España. Todavía en aquel año la Santa Sede la designaba como colonia española[71]. La Iglesia se hallaba desarmada y un complejo de culpabilidad o de inferioridad la acompañarán todavía en por lo menos los 25 primeros años del siglo xx. La excesiva vinculación del clero con la causa de España desde 1868 produciría el distanciamiento de gran parte de la población: «A sus ojos, la Iglesia aparecía enfrentada al ansia de libertad nacional, al par que sin prestigio sólido en su misión sobrenatural»[72].

Colombia

Frente al marco persecutorio de México y de América Central, la Iglesia en Colombia aparece disfrutando de un clima de paz y de seguridad, garantizado por el concordato firmado en 1887[73], y por una constitución que reconocía amplia libertad y ventajas a la religión católica desde 1886[74]. La nueva situación venía a subsanar los traumatismos causados por más de treinta años de tensiones y de vejámenes inferidos al catolicismo.

«La persecución a la Iglesia de Cristo, desencadenada en 1861, vive en el recuerdo de los colombianos, como si el tiempo que todo lo borra y debilita no hubiera pasado sobre esos hechos [...]. La manía filosófico religiosa que animaba al liberalismo desde 1850, se convirtió en 1861 en delirio extermi-

---

69. Hasta 1953 no se crearían dos nuevas diócesis (!).

70. «Los dominicanos nos sentimos orgullosos de nuestra procedencia hispana.» «Entre nosotros no ha existido jamás problema alguno. [...] Existe la más amplia libertad de conciencia y por la mente de ningún dominicano ha pasado nunca la tentación de restringirla en forma alguna.» L.E. POU ENRÍQUEZ, *República Dominicana* en R. PATTEE, o.c., p. 406-408.

71. *La Gerarchia Cattolica,* 1899, p. 185 y 235.

72. G. AMIGÓ, *Cuba* en R. PATTEE, o.c., p. 172.

73. Existe abundante literatura sobre la situación religiosa de Colombia en el siglo XIX. Citamos: *Antología del Ilustrísimo Señor José Manuel Mosquera, Arzobispo de Bogotá y escritos sobre él mismo,* Bogotá 1954; J.I. CADAVID, *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo,* Medellín 1956; A. CARNICELLI, *Historia de la Masonería colombiana,* Bogotá s.f.; J.A. EGUREN, *Derecho concordatario colombiano,* Bogotá 1960; J. JARAMILLO URIBE, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX,* Bogotá 1968; A. MARTÍNEZ CUESTA, *El Beato Ezequiel Moreno. El camino del deber,* Roma 1975. T. MINGUELLA, *Biografía del Ilustrísimo Señor Fray Ezequiel Moreno y Díaz,* Barcelona 1909; R. PÉREZ, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica,* 3 vols., Valladolid 1895-1898. J.P. RESTREPO, *La Iglesia y el Estado en Colombia,* Londres 1885. G. MOLINA, *Las ideas liberales en Colombia,* t. I, Bogotá 1970 (hay nuevas ediciones).

74. Como síntesis de la tensión entre la Iglesia y el Estado en el siglo XIX y solución a través de un concordato, véase A. GUTIÉRREZ JARAMILLO, *Relaciones Iglesia-Estado en Colombia,* en J. TERAN DUTTARI, *Simposio Sudamericano-alemán,* p. 269-313, con amplia bibliografía acerca del primer concordato.

nador»[75]. Esta cita de un defensor confeso del partido conservador está de acuerdo con otra reminiscencia de otro conservador nada simpatizante con el giro religioso que habían tomado las relaciones con su propio partido o contra el partido contrario de parte de la Iglesia:

«Recordamos con qué profunda impresión presenciamos de niños la salida de las venerables monjas de sus asilos seculares, entre filas de soldados, y con qué intenso recogimiento íbamos acompañando a nuestra madre a oír misa que, en las primeras horas de la mañana se decía, misteriosa y sigilosamente, a puerta cerrada, en alguna casa amiga, cuando podía conseguirse un cura no juramentado»[76].

El autor de tales líneas, consciente de la posibilidad de deslindar las responsabilidades del catolicismo y de la política, tal vez no estaba, absolutamente hablando, dando palos de ciego. Pero ello en teoría. La dinámica histórica de América Latina habíase embrollado de tal modo, que parecía que una fatal necesidad llevaba consigo a la polémica. Desde 1853 hasta 1886 estuvo en vigor la absoluta separación de la Iglesia y del Estado. En su momento (1853) los católicos la acogieron como una liberación de tantas abusivas intromisiones seculares, protagonizadas también, y antes de esas fechas, por elementos conservadores. Años más tarde los gobiernos liberales se darían maña para seguir interviniendo con las llamadas «leyes de tuición». Hasta 17 obispos fueron o desterrados del país o de sus diócesis[77] y se acumularon las leyes antirreligiosas que hemos mencionado al hablar de otras repúblicas latinoamericanas.

La constitución de 1886, sin embargo, dice en su artículo 38: «Se entiende que la religión católica no es ni será oficial.» De todos modos, en el último decenio del siglo pasado, Colombia constituía una excepción dentro de la situación generalizada de nuestro continente[78].

El inmenso territorio eclesiásticamente formaba una sola provincia con la sede metropolitana en Bogotá y once sufragáneas. Tres de éstas habían sido erigidas por León XIII. Había además un vicariato y una prefectura apostólica. En 1899, dominaba hegemónicamente el partido conservador desde hacía 15 años, demasiado identificado con «la Iglesia» y contaba con personas de gran talla intelectual y cristiana. Los largos años de hegemonía liberal (prácticamente desde mitad del siglo, con alguna excepción entre 1857-1861) habían producido en el clero y en el laicado una notable capacidad de resistencia y de agresividad, de suerte que los conservadores no estaban dispuestos a dejarse arrebatar sus conquistas; tanto menos cuanto

75. L. Marroquín, *Las cosas en su punto. Ojeada sobre la situación de la Iglesia en Colombia*, Bogotá 1898.

76. C. Martínez Silva, *Puente sobre el abismo*, en *El repertorio colombiano*, vol. XV, 1.º de enero de 1897, p. 110. «Cura juramentado» se refiere a la exigua porción del clero que aceptó los decretos de tuición de 1862.

77. D.M. Gómez Tamayo, *Desterrados ilustres o Confesores de Cristo*, Pasto 1942.

78. La llamamos excepción sin desconocer que en Perú, Bolivia, Paraguay, no existía hostilidad sistemática contra la Iglesia.

que en las repúblicas limítrofes se estaban viviendo años extremadamente duros para el catolicismo. Por eso la asoladora contienda civil conocida como «guerra de los mil días» (1899-1902) responde a un forcejeo del partido contrario para hacerse con el poder, aferrado tenazmente por los conservadores.

Con realismo un tanto cínico, el político liberal, Aquileo Parra, que fue presidente entre 1876 y 1878, escribía: «Preciso es reconocer que lo único que hay verdaderamente difundido y profundamente arraigado en nuestras masas populares, y aun en la casi totalidad del sexo femenino de las clases educadas es la creencia católica»[79]. Lo que olvida Parra es cuánto representaban numéricamente «nuestras masas populares».

Por cierto que las guerras civiles de Colombia en la mitad del siglo XIX y la de «los mil días» con que se cerró aquél y se abrió el siglo XX, tuvieron una fuerte connotación religiosa, con la desdichada consecuencia de un enfeudamiento de la causa católica a los reclamos de la política. Hubo en ambos partidos algunos espíritus perspicaces que alertaron sobre semejantes condicionamientos[80], pero en la borrasca y en la situación concreta de la nación, no todos estaban en disposiciones de distinguir sus responsabilidades. El asentamiento del liberalismo en casi todas las repúblicas latinoamericanas aparecía como una conjura evidente y continental contra la fe y la respuesta de los conservadores obedecía a la fuerza del asalto[81].

Carecemos de estadísticas completas sobre el número de sacerdotes hacia 1900. Las tablas de P. Termoz nos dan la cifra de 844 para 3 220 450 habitantes, pero faltan los datos de 3 diócesis. W. Promper aduce la noticia de que a principios del siglo XX había un sacerdote para cada 3200 ó 3700 habitantes. Según Termoz existían 865 parroquias en 10 de las 12 diócesis colombianas[82]; hemos podido verificar a través de la revista «El Mensajero del Corazón de Jesús», de aquellos años, que, en general, en las parroquias se vivía una intensa vida cultual y que las misiones populares removían profundamente la conciencia de los fieles[83].

79. *Memorias,* Bogotá 1912. Recuérdese la expresión de Porfirio Díaz que hemos citado anteriormente, correspondiente a la nota 35.

80. Por ej., entre los liberales, Santiago Pérez, autor del *Manuel del Ciudadano,* reimpreso con un siglo de posterioridad en Bogotá (1974), o el conservador C. Martínez Silva (cf. nota 76).

81. Un corresponsal colombiano escribía a «La Civiltà Cattolica» en 1902, que los dos partidos se enfrentaban «senza sfumature di colore»; deberían llamarse «jacobinos y ultraconservadores». Recordando los nombres de Guzmán Blanco, en Venezuela, de Francia, de Barrios, y de otros «schifosi [!] tiranni in altre repubbliche», afirma que «todos los liberales de Colombia, del Ecuador, de Venezuela y de Nicaragua, pueden considerarse como miembros de una misma dilatada familia». Añade que en Colombia, debido a la guerra, se cometen excesos de cada parte, se margina del poder al adversario, no se respeta la libertad electoral y se imponen contribuciones injustas. Véase la revista mencionada, serie XVIII, vol. VII, 1902, p. 249-250. Podríamos añadir que hay una concomitancia anticatólica también con Julio A. Roca en la Argentina, con Eloy Alfaro en el Ecuador y, en la época del Imperio y luego de la República, en el Brasil. La piadosa revista colombiana «El Mensajero del Corazón de Jesús» escribía en 1874: «Si el liberalismo nos ha hecho tanto daño es que lo hemos mimado mucho», p. 81-88.

82. Véase la nota 3.

83. Véase la *Biografía de Mons. Luis Javier Muñoz, S.J., Arzobispo de Guatemala,* escrita por

Las condiciones de la Iglesia en Venezuela por la misma época equivalían a una postración, provocada especialmente por el largo régimen de Guzmán Blanco (1870-1887)[84], y también por los gobiernos que le siguieron. «La aurora del siglo XX encuentra al catolicismo venezolano en estado de coma»[85].

«Guzmán Blanco –escribe C. Maradei–, que entre los venezolanos ha pasado como un abanderado de la cultura –y lo fue en parte–, debe ser también tenido como el más intolerante de todos los gobernantes de Venezuela»; su hostilidad contra la Iglesia parece que nacía, más que de convicciones anticlericales, de la «manía de endiosarse y magnificarse»[86]. La fortaleza pastoral del arzobispo de Caracas, don Silvestre Guevara y Lira, le valió el destierro, si bien el inspirador y ejecutor directo fue el doctor Diego Bautista Urbaneja. Entre 1872 y 1874 se extinguieron los seminarios, se suprimieron los conventos, fueron expulsadas de sus conventos las religiosas de clausura, se estableció el matrimonio civil, se legalizó el matrimonio de los sacerdotes y algunos templos fueron destinados a usos profanos. Resulta un tanto delirante su pretensión de formar una «Iglesia Nacional» cuando pide al Congreso «la ley que independice a la Iglesia venezolana del obispado romano»[87].

Los dos gobernantes inmediatos cejaron bastante en el hostigamiento irreligioso, pero, al concluir el siglo, la comunidad venezolana había sido fuertemente golpeada en el concepto cristiano de la sociedad familiar, se había laicizado la beneficencia y la Iglesia, desde hacía 30 años, no poseía un solo seminario; sólo en 1900 pudo reabrirse el de Caracas. Este año el número de sacerdotes era de unos 340 para cerca de dos millones de habitantes repartidos en 6 diócesis y 415 parroquias (faltan datos de la diócesis de Maracaibo)[88].

La Iglesia venezolana tendrá que sufrir, por otra parte, las consecuencias de una tradición de ausencia de educación católica prolongada por todo el siglo XIX republicano.

Desde 1872 solamente la Universidad Central estaba autorizada para dar grados en teología.

---

el padre Carlos Salcedo, Medellín 1944, donde pueden encontrarse pasajes de esta actividad religiosa y popular en algunas regiones de Colombia, p. 41-49.

84. J.A. Cova, *Antonio Guzmán Blanco. Su vida y su obra,* Caracas 1950; C. Maradei D., *Venezuela, su Iglesia y sus Gobiernos,* Caracas 1978; N. Navarro, *Anales eclesiásticos venezolanos,* Caracas 1951; id., *El Arzobispo Guevara y Guzmán Blanco,* Caracas 1932; *La Masonería en Venezuela,* Caracas 1928; M. Watters, *A History of the Church in Venezuela, 1830-1930,* Chapel Hill, 1933, trad. cast.: *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela,* Caracas 1951; C. Sánchez Espejo, *El Patronato en Venezuela,* Caracas 1955.

85. G. Barregales, *Venezuela Católica de ayer y de hoy,* en LA (1953), p. 204-208.

86. O.c., p. 103.

87. N. Navarro, *Anales,* p. 435-436. Esto no impedirá que, en su último bienio, se aporten 12 000 bolívares, para ofrecer a León XIII un precioso cáliz de oro en el cincuentenario de su sacerdocio.

88. Termoz, o.c., col. 1106 y W. Promper, o.c., p. 49, coinciden bastante en el dato del clero.

El decenio de 1890 marca el comienzo de un largo período de persecución contra el catolicismo en el Ecuador. Vientos de tempestad empiezan a contrastar en forma cada vez más estridente con los años de privilegio y de bonanza de las presidencias de Gabriel García Moreno (1861-1865 y 1869-1875). «El régimen de García ofreció a la historia el tipo de un Estado católico, no por fidelidad al pasado, sino por la eficacia de una fe viva que animaba un programa coherente y doctrinal»[89].

Los años de García Moreno coinciden con una época de generalizada hostilización al catolicismo desde México hasta el Brasil: era obvio que los creyentes de Europa y de América Latina consideraran el concordato garciano celebrado en 1862 y la república del Ecuador, como un «concordato modelo» y «un Estado modelo». Cuando todos los estados callaron por la invasión de los Estados pontificios, el único gobierno capaz de protestar fue el de la lejana república del Ecuador[90].

Pero después del asesinato de García Moreno, en agosto de 1876, el dictador Ventimilla rompió los convenios con la Santa Sede e inauguró un período de dificultades para el catolicismo; si no que en 1880 el propio dictador reanudó sus relaciones con el Papa y firmó una versión del concordato garciano, de modo que hasta 1895 las relaciones con la Iglesia fueron de entendimiento. Pero el episcopado avizoraba un cambio de situación y por esto publicó en junio de 1892 un «Manifiesto colectivo» para prevenir a la república sobre la liberalización que se dejaba sentir. Se trata de «uno de los más notables documentos que aparecieron en América en el curso del siglo pasado acerca del liberalismo»[91].

El triunfo de la revolución liberal con Eloy Alfaro[92] introdujo una nueva constitución y, aunque en ella se reconoce el catolicismo como religión oficial, «el espíritu de la ley no era conforme a ella; se permitía el ejercicio de todo culto a pesar de la unidad religiosa del país y se prohibía la entrada de comunidades religiosas en el Ecuador»[93]. La consigna agitada casi desde

---

89. V.M. Tapié, *Histoire de l'Amérique Latine,* p. 125. Como síntesis de la persona y obra de García Moreno, dentro de la enorme bibliografía existente en favor y en contra de él, citamos a un juicioso conocedor del tema: F. Miranda, *La figura e la morte di García Moreno alla luce dei documenti originali,* en «La Civiltà Cattolica» (1976) 3, p. 248-261.

90. Sobre la Iglesia ecuatoriana, B. Echevarría, *La Iglesia en El Ecuador,* Quito 1949; J. Tobar Donoso, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX,* 2 vols., Quito 1934-1936; id., *El primer concordato ecuatoriano* en *Monografías históricas,* Quito 1938; id., *Ecuador* en R. Pattee, o.c., p. 210-214. Estudio de síntesis sobre el concordato y las relaciones de Iglesia y Estado, J. Larrea Holguin, *Ecuador, Relaciones Iglesia - Estado* en J. Teran Dutari, *Simposio Sudamericano-alemán,* p. 343-358.

91. J. Tobar Donoso, en R. Patee, o.c., p. 212. Puede consultarse su texto en «El Mensajero del Corazón de Jesús», Bogotá 1895, en diversas entregas.

92. Sobre la personalidad de Alfaro, M.A. González Páez, *Memorias históricas,* Quito 1934; W. Loor (católico), *Eloy Alfaro,* 3 vols., Quito 1947.

93. J. Larrea Holguin, cf. antes, nota 90. Las expresiones de la cita no obedecen a una manía de fanatismo religioso; se está simplemente registrando un hecho. Por otra parte hemos visto la terquedad con que muchos gobernantes latinoamericanos de la época cerraban los ojos a la realidad social e histórica de América Latina.

los años de Ventimilla (1884) era la de «poner fin a la teocracia» (Schumacher): «Mientras la ley suprema de la república establecía el catolicismo del Estado, la soldadesca vituperaba o infamaba el culto, o asesinaba a sus ministros; mientras se preconizaba la libertad de pensamiento y se establecía un jurado especial para las infracciones de imprenta, los talleres enemigos eran asaltados»[94].

En 1896 fueron expulsados los jesuitas de sus misiones del Napo, pero León XIII, en espera de una solución, envió al Ecuador a monseñor Guidi, que hubo de salir a los tres meses sin haberla encontrado. En 1899 se restableció arbitrariamente la ley del patronato de 1824. Nuevamente en 1899 y en 1901 visitaron el país otros representantes del Papa: monseñor Pietro Gasparri y monseñor Bavona, sin resultado alguno. En 1901 se rompieron las relaciones con la Santa Sede, y desapareció el concordato que llamaban «padrón de ignominia». La nueva situación aún se agravaría más con la llamada «constitución atea» de 1906 y en estas condiciones permanecería la Iglesia por más de treinta años[95].

Hacia 1900 existían siete diócesis para una población aproximada de 1 138 000 habitantes. Los sacerdotes debían de llegar a cerca de 500[96], lo que significa un sacerdote por 2200 fieles aproximadamente. Teóricamente la desproporción no es exagerada y es verosímil que los años privilegiados de las presidencias de García Moreno hubieran alentado un relativo crecimiento de vocaciones sacerdotales y religiosas.

El cambio casi repentino de situación debió de repercutir violentamente en una comunidad católica, como la ecuatoriana, habituada a una posición privilegiada. Se habían creado, a partir de 1893, cuatro vicariatos apostólicos, se había celebrado el IV Concilio Provincial de Quito y, en 1886, el Congreso Eucarístico Nacional, el primero realizado en América Latina. De 1861 a 1895, salvo algún breve intervalo, el catolicismo experimentó su máximo esplendor religioso, no obstante el asesinato del arzobispo de Quito, monseñor José Ignacio Checa, envenenado un viernes santo (1877), verosímilmente por su oposición al liberalismo. En 1884 nació un movimiento original de lo que sería luego la Acción Católica «con el establecimiento de la Asociación de la Juventud Católica por un sabio jurista y elocuentísimo orador parlamentario, poco tiempo antes elevado al sacerdo-

---

94. Así escribe el historiador liberal Efrén Reyes en *Historia de América,* dir. por R. Levene, t. X, p. 281-282. El mismo historiador afirma poco antes: «Era el liberalismo radical, cuyas bases de sustentación se encontraban en aspiraciones y fuerzas populares», p. 278. Pero esto no pasa de ser una afirmación porque se jugaba fácilmente entonces, como hoy, con el concepto de «fuerzas y aspiraciones *populares*».

95. El obispo de Portoviejo, monseñor P. Schumacher, que hubo de huir al sur de Colombia poco después de la subida de Alfaro, escribe páginas, en que recoge su propia experiencia. Véase *La sociedad civil cristiana según la doctrina de la Iglesia Romana,* Herder, Friburgo de Brisgovia [5]1900, p. XIII-XVIII. Hay que tener en cuenta esta situación para explicarse asimismo la militancia antiliberal del obispo de Pasto (Colombia, región limítrofe con el Ecuador), monseñor Ezequiel Moreno, a quien mencionaremos en el capítulo correspondiente a Colombia en este mismo tomo.

96. De acuerdo con las estadísticas de P. Termoz, o.c., col. 1103-1104, son 453 faltando la diócesis de Cuenca.

cio, el doctor Julio María Matovella»[97]. La república había sido consagrada al Corazón de Jesús y en 1892 a la Virgen María. La población católica era sumamente sensible a estas manifestaciones de fe, pero todo quedó barrido con la llegada al poder de Eloy Alfaro, hasta el punto de derogar estas leyes de culto «en un afán incomprensible de sectarismo»[98].

Perú y Bolivia

En el Perú y Bolivia no se presentaban las circunstancias de tensión o de persecución oficial que hemos observado en la historia de las demás repúblicas.

Estaba en vigor en el *Perú* la ley de 1860 que declaraba la religión católica como religión del Estado. La situación era tan favorable que el arzobispo de Lima, don Manuel Tovar, por sugerencia del célebre presidente Nicolás Piérola (1895-1899), había propuesto a la capital del Perú como posible sede del Concilio Plenario. En 1875 Pío IX había concedido una forma de ejercicio de patronato al presidente de la república *pro tempore*, a condición de ciertos reconocimientos hechos al catolicismo por parte del Estado[99].

Las doctrinas positivistas con su carga naturalista y anticristiana llegaron relativamente tarde al Perú y se ha señalado que más bien recibieron un cierto impacto cristiano. Descuella, con todo, la figura de Manuel González (1848-1919), profundamente anticatólico y anticlerical, que ejerció influjo en algunos sectores cultivados intelectualmente.

El Perú se benefició por la llegada de nuevas congregaciones religiosas (lazaristas, redentoristas) pero los gobiernos no renunciaron al mantenimiento de ciertos abusos regalistas, sobre todo del *placet* o autorización que debían recibir los documentos de la Santa Sede para su publicación. No conocemos documentos excepcionales del magisterio episcopal que más bien «se mantuvo a la defensiva»[100].

En el momento de celebrarse el Concilio Plenario la nación tenía una sede metropolitana y siete diócesis con 628 parroquias y unos 900 sacerdotes[101], de modo que había un sacerdote por 3000 habitantes. En este sentido la Iglesia peruana estaba en mejores condiciones que Colombia, pero no se puede saber sólo por estos datos el número de clero autóctono. La arquidiócesis de Lima, con algo más de 600 000 habitantes contaba con 310 sacerdotes y 111 parroquias más unas 500 iglesias y capillas; para la situación a que ha estado sometida la Iglesia en nuestro continente, la desproporción entre sacerdotes y fieles no resultaba todavía excesivamente dramática.

---

97. J. TOBAR DONOSO, *Ecuador*, en R. PATTEE, o.c., p. 212-213.

98. Ibid.

99. Carta *Praeclara inter* mencionada en la nota 30. Véase C. AROSPIDE, *Perú* en R. PATTEE, o.c., p. 382.

100. Lo reconoce el historiador y actual obispo de Cajamarca, monseñor J. DAMMERT. Véase su estudio *La Iglesia en el Perú* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), t. XXVI, 2, p. 610.

101. Coinciden bastante los datos de P. TERMOZ, o.c., y de W. PROMPER, o.c., p. 43.

En *Bolivia* ni los gobiernos ni las constituciones civiles intranquilizaron la vida católica[102]. Infortunio de la Iglesia en Bolivia fue la vigencia abusiva del patronato que se enuncia desde 1844 con fórmulas de desaforado tenor regalista. Las tentativas de un concordato en 1851 y en 1884, que hubiera librado a la Iglesia de esta fatigosa coyunda, nunca llegaron a efecto «por el empeño de fuerzas secretas que paralelamente al desarrollo de la minería se multiplicaban, extendían y alcanzaban el control de los centros de decisión y de poder que surgían en el país en función de dicha actividad productiva»[103].

Las palabras del historiador boliviano interpretan adecuadamente una debilidad endémica de la vida católica latinoamericana: su impreparación para insertarse en la marcha cada vez más acelerada de la vida cívica y social del continente. El régimen conservador que se estructura después de la guerra del Pacífico (1879-1883) favoreció ampliamente a la Iglesia, pero cerca de los años noventa «empezó a preocupar intensamente la cuestión religiosa» que anteriormente apenas se había asomado. Enrique Finot[104] afirma que la actitud del clero, preponderante entonces en la dirección política, contribuyó a consolidar las fuerzas conservadoras «en pugna con los elementos liberales de la oposición». Reconoce que «las creencias religiosas se hallaban profundamente arraigadas en el alma colectiva, poco o nada inclinada al examen filosófico» de las divergencias doctrinales de los dos partidos emergentes. «El genio político de Baptista, verdadero fundador, con monseñor Taborga[105], de la tendencia conservadora en el país, en parte por convicción y en parte por conveniencia, supo aprovechar la oportunidad que le brindaban las corrientes radicales, a las que se apresuró a oponerse, calificándolas como peligrosa "empresa jacobina", con lo que dio a su partido un sentido social de que carecía, desde el momento en que la divergencia sobre política internacional había quedado borrada por el pacto de tregua. El partido constitucional se transformó y se reforzó con los atributos de defensor de la fe y campeón de las creencias del pueblo boliviano, por lo que empezó a llamársele "conservador".»

Ahora en Bolivia empiezan a agitarse los temas que, como consignas, ya eran casi obsoletos en otras repúblicas: «Libertad de cultos, separación de Iglesia y Estado, enseñanza laica, matrimonio civil.» La supremacía de la tendencia conservadora favoreció la actividad de la Iglesia con la llegada de los salesianos, a quienes se encomendaron las escuelas de artes y oficios para obreros; la presencia de los salesianos significó ya desde entonces «un paso de gran trascendencia para el futuro del catolicismo boliviano»[106].

---

102. Síntesis por R. GRIGORIOU DE LOSADA, en J. TERAN DUTTARIS, *Simposio Sudamericano-alemán*, p. 251-268. Acerca de la historia nacional: J. FELLMANN VELARDE, *Historia de Bolivia*, t. II, La Paz 1970, p. 311-368, con la descripción dramática de sus revoluciones y peripecias electorales.

103. R. GRIGORIOU DE LOSADA, l.c., p. 261.

104. *Nueva Historia de Bolivia (Ensayo de Interpretación sociológica)*, La Paz 1954, p. 319-320.

105. Monseñor Miguel Taborga fue preconizado arzobispo de La Plata o Charcas en 1898.

106. R. GRIGORIOU DE LOSADA, *Bolivia* en R. PATTEE, o.c., p. 58-59.

El ascenso de los liberales al poder, al terminar el siglo, abre una época notable en obras de adelanto material, e inaugura también veinte años «del período más funesto y difícil que ha tenido que afrontar hasta la fecha (1951) el catolicismo y la Iglesia en el curso de la historia de Bolivia»[107]. La Iglesia boliviana contaba entonces con cerca de 500 sacerdotes[108] y, si la población aproximada de católicos era un millón y medio, el promedio de fieles por sacerdote venía a ser de uno por tres mil. Permítasenos adelantar un dato que se ha de tratar mucho después: en 1964 había 764 sacerdotes, en gran parte no nacionales, y de allí resultaba el promedio de un sacerdote por 4529 católicos[109]. Materia de estudio sociológico y pastoral que empezará a interesar hondamente a la sociología religiosa en la segunda mitad de nuestro siglo y extendida a toda la América Latina.

Chile

La polarización de los partidos conservador y liberal en favor o en contra de la Iglesia se acentúa en Chile en la década de 1870. Una vez más hemos de llamar la atención sobre la alerta que hemos dado desde el comienzo de estas páginas: la vida católica de nuestras repúblicas no se agota en este género de tensiones; sin embargo la prepotencia de los gobiernos, la inermidad o la inmadurez de la masa y la propia impreparación de un catolicismo medio tomado de sorpresa frente a nuevas condiciones, constituyen en América Latina razones, casi siempre decisivas, en la marcha de la Iglesia[110].

Al tiempo de la elección de León XIII (1878), la Iglesia en Chile se encontraba en tensión con el gobierno por la pretensión de este último de imponer como arzobispo de Santiago al presbítero Francisco de Paula Taforó. La molesta situación se prolongó durante algunos años en los que el gobierno entorpeció, de diversos modos, la acción de la Iglesia[111]. Fue prácticamente despedido el delegado apostólico, monseñor Celestino del Frate, que había venido en nombre del Papa para contribuir a la búsqueda de una solución, y en 1883 la nación llegó a encontrarse con un solo obispo[112]. Se establecieron leyes de genuino cuño laicista, de las cuales, dos eran gravemente nocivas: la del matrimonio civil (1885) que siguió en vigor aun después de pasada la borrasca, y la de laicización de la enseñanza. A la ley de secularización de los cementerios que, como en todas las demás

---

107. Ibid., p. 60.
108. Siempre de acuerdo con los datos de P. TERMOZ, l.c., col. 1105-1106.
109. W. PROMPER, o.c., p. 36.
110. Sobre la Iglesia en Chile, véanse, por ejemplo: C. SILVA COTAPOS (obispo de La Serena), *Historia eclesiástica de Chile,* Santiago 1925; J. JIMÉNEZ BERGUECIO, *Relaciones Iglesia-Estado en Chile,* en J. TERAN DUTTARI, *Simposio Sudamericano-alemán,* p. 232-341, con amplia bibliografía. Pero no hay allí dato bibliográfico sobre el notable arzobispo de Santiago, don Mariano Casanova.
111. Se proveyeron en 1882 y 1883 las sedes vacantes de Ancud y de Concepción.
112. C. SILVA COTAPOS, o.c., 314-327.

repúblicas, hería vivamente el sentimiento cristiano, se respondió, en ocasiones, con escapatorias increíbles[113].

Pero la situación mejoró durante la presidencia de José Manuel Balmaceda (1886-1891, en que murió) cuando se designó para la arquidiócesis de Santiago a un prelado valioso, monseñor Mariano Casanova, que precisamente propuso a León XIII, en 1892, la conveniencia de celebrar un Concilio Plenario de los obispos de América Latina. No progresó un proyecto constitucional de separación de la Iglesia y del Estado, arduamente combatido por Casanova. Sólo en 1925 se llegará a la separación con acuerdo de ambas partes y sin traumatismo alguno. Una de las mejores iniciativas de la Iglesia chilena, que se ha distinguido en el continente por su espíritu clarividente, fue la fundación de la Universidad Católica inaugurada en 1889.

Es preciso mencionar aquí la triste experiencia bélica que envolvió a tres naciones hermanas: Chile, Perú y Bolivia en 1879. Se firmó la paz con el Perú en 1884 y con Bolivia hasta 1904. En esta guerra el clero chileno prestó abnegados servicios espirituales. En otra contienda interior, 1891, los partidos opuestos buscaron los buenos servicios pacificadores del arzobispo Mariano Casanova.

Es ejemplar la actividad de los católicos en los últimos decenios del siglo: fundación de seminarios, desarrollo de prensa católica, de asociaciones y círculos de obreros, promoción de misiones en Araucania y Valdivia. Se fundó la «Unión Católica de Chile» como instrumento de defensa ante los amagos de hostilidad gubernamental; se promovió la educación católica a través de la «Sociedad del Centro Cristiano» y se dio vida a agremiaciones obreras. Es igualmente notable la actividad de los obispos con frecuentes visitas diocesanas y el impulso dado al ingreso de numerosas congregaciones religiosas. El Sínodo de la Arquidiócesis de Santiago, celebrado en 1895, abordó ampliamente problemas canónicos y disciplinares, de modo que se adelantó, en algunos aspectos, al propio Concilio Plenario[114]. A fines del siglo XIX, la Iglesia en Chile disfrutaba de un período de tranquilidad; su episcopado atendió con prontitud a frentes de importancia, como la universidad, la escuela y la prensa. A ello se ha debido «que la nación conserve, en general, los sentimientos católicos y que hayan sido muy contados y sin influencia, los que entre nosotros han hecho franca profesión de perseguidores del catolicismo»[115]. Con unos tres millones de habitantes Chile tenía entonces 4 jurisdicciones eclesiásticas y cerca de mil sacerdotes muy desigualmente repartidos porque, mientras la diócesis de Ancud sólo contaba 50 para 849 000 fieles, la de La Concepción tenía 190 para 835 000 fieles y la arquidiócesis metropolitana 673 para 1 154 000.

---

113. «La policía se dedicó a la caza de los cadáveres que se sospechaba habían de llevarse a los cementerios benditos. A un profesor del seminario de Santiago, fue preciso llevarlo sentado en un carruaje, como si estuviera vivo, para sepultarlo secretamente en el cementerio parroquial de Renca», ibid., p. 328.

114. Ibid., passim. Pero no recordamos que este sínodo se cite mucho en las Actas del Plenario.

115. Ibid., p. 369.

En el extremo austral de Suramérica se dilataba en una extensión imponente de casi 2 800 000 kilómetros cuadrados la república Argentina. Había encontrado la solución de sus pugnas federalistas con la creación de Buenos Aires como capital, independiente de la provincia de su nombre. En 1900 se calculaba su población en cuatro millones, aunque otros datos la hacen subir a cuatro y medio millones. En 1862 llega el régimen liberal que se consolida especialmente con los presidentes Bartolomé Mitre, Domingo Sarmiento y Julio Argentino Roca (1886). Estos años responden a un período de enorme progreso, así como el trienio de José Uriburu (1895-1898), pero para la Iglesia constituye un período de dificultades y hostilidad estatal «paralela y muy similar a la que sufrió en otros países de América»[116].

Hacia 1900 la Iglesia estaba estructurada en una arquidiócesis y ocho diócesis, incluyendo la de Asunción, en Paraguay. Tres de éstas y dos territorios misionales fueron creados en el pontificado de León XIII. Salta a la vista el problema pastoral con tan pocas jurisdicciones en un territorio tan vasto[117]. Tres de éstas son macrodiócesis: Buenos Aires con 1 153 000 habitantes, La Plata con 1 000 000 y Santa Fe con 816 000[118]. Al ser erigidas las nuevas diócesis, León XIII habla de un subsidio que aportaría el Ministerio de Cultos, lo que significa la existencia de un acuerdo verbal con la Santa Sede, ya que la constitución no lo reconocía a la Iglesia argentina.

Debido a la fuerte corriente inmigratoria, el clero empezaba a reclutarse de las familias inmigrantes, pero no faltaron sacerdotes de procedencia extranjera que venían sobre todo a probar fortuna[119]. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado estuvieron reglamentadas por textos constitucionales de 1853 y de 1860, pero fueron relaciones de espíritu regalista. «El Gobierno Federal –se decía– sostiene el culto de la Iglesia Católica, Apostólica, Romana», más aún, el artículo 76 imponía, entre otras, la condición de pertenecer a la Iglesia católica a quien desempeñara el cargo de presidente; mas ello estaba contrabalanceado por un exigente patronato y por la sujeción al *pase* o *placet* de todo documento pontificio.

La crisis religiosa que dura 30 años (1860-1890), además de estas manifestaciones de jurisdiccionalismo estatal, se traduce en una serie de medidas anticatólicas, entre las que aparecen, de especial gravedad por su naturaleza y su duración, casi hasta la mitad del siglo XX, la laicización de la enseñanza pública y del matrimonio. El presidente Julio Argentino Roca (1880-1886) no titubeó en «destituir» a obispos incómodos y en romper relaciones con la

---

116. G. FRANCESCHI, *Argentina*, en R. PATTEE, o.c., p. 24-39; C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en Argentina*, Buenos Aires 1960; N. AUZA, *Católicos y liberales en la generación del Ochenta*, México 1966; V. SIERRA, *Historia de la Argentina*, Buenos Aires 1958; A.P. WHITAKER, *Nacionalismo y religión en Argentina y Uruguay*, en *Religión, Revolución y Reforma*, dir. por. W.V. D'ANTONIO y F.B. PIKE, Herder, Barcelona 1967, p. 133-163.

117. P. TERMOZ no aduce estadísticas del número de sacerdotes en la provincia eclesiástica.

118. Otras estadísticas de W. PROMPER, o.c., difieren un poco, p. 49.

119. P. TERMOZ, l.c., col. 1097.

Santa Sede, expulsando al delegado apostólico, monseñor Matera, en 1884. Solamente en 1900, y en su segunda presidencia (1898-1904) ofreció una reparación restableciéndolas[120].

Argentina –escribe Whitaker–[121] no ha sido tradicionalmente ni clericalista ni violentamente anticlericalista, pero ha identificado bastante el nacionalismo y el catolicismo[122]. Sin embargo, prendió un trabajo de descristianización de las masas a través «del liberalismo callejero» (Franceschi) y por la fuerza de una cultura laica cuyos exponentes fueron Sarmiento y Wilde, así como por la presencia de una prensa hostil, la laicización de la universidad y la burla que se ventilaba en la calle. Palpó el grado de abandono espiritual de algunas regiones el obispo salesiano, don Giovanni Cagliero, en su paso por Bahía Blanca en 1885, y allí mismo, dos años más tarde, el activo arzobispo de Buenos Aires, monseñor Aneiros, fue abucheado[123], manifestación sintomática de una hostilidad popular, quizá no generalizada.

Después de la crisis política y económica de 1890, las condiciones religiosas mejoraron, si bien permanecieron las leyes de secularización de los cementerios y de enseñanza laica; no se suprimieron las referentes al matrimonio, pero su aplicación se fue atenuando y el espíritu regalista se olvidó paulatinamente. «La influencia anticlerical de 1880 desapareció junto con la década y no resurgió durante los sesenta años siguientes»[124]. En cambio el socialismo arraigó fuertemente en estos años, importado por emigrantes alemanes expulsados por Bismarck y se aclimató, hasta volverse *criollo*, favorecido por la industrialización. A fines del siglo XIX logró situar a varios representantes en la Cámara de Diputados.

El catolicismo también supo defenderse. No en vano el sustrato del pueblo era católico. En la segunda mitad del siglo XIX «algunos de los más influyentes dirigentes católicos desempeñaron una importante función en la promoción del catolicismo argentino; lo bendijeron con la religión y, usando una frase de Ernest Barker, identificaron la ciudadanía con la religiosidad»[125]. La inmigración europea en Argentina y en el Brasil tuvo también efectos positivos para el catolicismo, porque no todos los europeos que llegaban a las costas atlánticas de América Latina venían traumatizados

---

120. Cuando en 1880 el obispo salesiano, don Giovani Cagliero, se presentó al presidente Roca, éste «altanero y resentido se dirigió, sin más, al obispo: –¿Usted es obispo? –¡Sí, Excelencia! –¿Y no sabe usted, replicó sonoramente el general, que el Papa no puede mandar obispos a esta República sin permiso del Gobierno? –Señor Presidente, respondió monseñor Cagliero, hemos sabido siempre que la Argentina es una república abierta a cuantos quieren venir a trabajar». G. CASSANO, *Il Cardinale Giovanni Cagliero,* t. I, p. 396-397. Estudio de conjunto: N.T. AUZA, *Católicos liberales en la generación del ochenta,* 2 vols., Cuernavaca 1967.

121. L.c., p. 135.

122. Ibid., 145-146.

123. CASSANO, o.c., p. 523-524. Consúltese como visión de conjunto, C. BRUNO, *La situación religiosa y moral de Buenos Aires a la llegada de los primeros salesianos,* en «Salesianum» 38 (Roma 1976) p. 939-957.

124. A. WHITAKER, l.c., p. 147.

125. A. WHITAKER, l.c., 145-146, con citas bien sintomáticas de esta identificación de religión y patria.

contra la religión. Contribuyó también al mantenimiento y revigorización de la fe la presencia de algunos obispos de valía, como el metropolitano de Buenos Aires, Federico Aneiros, «prelado superior, estudioso, ilustrado, respetado aun por quienes no participaban de su fe, prudente, firme, capaz de jugarse todo entero en cualquier instante»[126]. En la crisis política de 1890 se unieron a favor de la constitucionalidad del Estado, católicos y liberales, lo cual repercutió favorablemente para la Iglesia.

Por otra parte el catolicismo argentino contó, como en Colombia, en el Ecuador, en el Brasil, en Chile, con algunas figuras destacadas del laicado católico. Tales, entre otros, Manuel Estrada, profesor y dirigente de la Universidad y miembro del Congreso. «Si era un nacionalista, también fue un acérrimo defensor de la fe. Al ver que la posición de la Iglesia estaba amenazada en 1880 por la legislación anticlerical sobre la educación y el matrimonio, sacrificó su cargo universitario antes que someterse a esas leyes y fundó y dirigió el primer partido político de orientación católica que existió en Argentina, la Unión Católica»[127]. Se señaló igualmente, desde el lejano 1853, Félix Frías, creador de una corriente de periodistas y oradores católicos, fundador del diario «El Orden», cuyo título es por sí solo un programa, y de la Asociación Católica que trabajará admirablemente en sus congresos nacionales católicos (el primero, celebrado en 1884) y en el desarrollo del catolicismo social.

A principios del siglo la república aparecía muy vulnerable al comunismo y al anarquismo. Fue, pues, providencial la llegada del redentorista europeo, P. Federico Grote, que inicia el movimiento social con la fundación de sus círculos de obreros y establece en 1902 la Liga Democrática Cristiana[128]. La Iglesia se benefició, por lo demás, con el ingreso de numerosas expediciones de religiosos, especialmente salesianos, que traían todo el entusiasmo de que son portadoras las nuevas fundaciones. Poco después de la celebración del Concilio Plenario, los obispos argentinos se reunieron para estudiar la forma de llevar a la práctica las conclusiones de los Congresos Católicos que se habían desarrollado en años anteriores, para fomentar un movimiento de periodismo cristiano y para crear una universidad católica.

Uruguay y Paraguay

El *Uruguay*, con unos 187 000 kilómetros cuadrados, podría tener hacia 1900 unos 780 u 800 000 habitantes y eclesiásticamente constituía una reducida provincia eclesiástica con el arzobispado de Montevideo y dos sedes

---

126. G. FRANCESCHI, en R. PATTEE, o.c. p. 26. Monseñor Arneiros fue arzobispo desde 1870 hasta el año de su muerte, 1895.

127. A. WHITAKER, ibid.

128. Estos movimientos no pueden desvincularse del movimiento originario europeo. Véase MHI VIII, *Los Movimientos sociales,* p. 323-341, y G. JARLOT, *Doctrine Pontificale et Histoire,* p. 174-257.

sufragáneas[129] creadas, curiosamente, «por ley de la república» en 1896[130]. Los sacerdotes eran 125 repartidos en unas 40 parroquias[131].

En la constitución de 1830 se había reconocido la primacía de la Iglesia católica, si bien la misma constitución avanzaba en la aceptación de la libertad de cultos. El movimiento laicista empieza a dejarse sentir en 1865 con el asentamiento de los «colorados» en el poder, en el que se mantendrán, como caso único en la historia de los partidos latinoamericanos, durante 93 años, hasta 1958. Dejaron fuerte huella de laicismo los gobiernos de Pedro Varela (1868 y 1875-1876) y de Máximo Santos (1882-1886), con las leyes de matrimonio civil obligatorio a que se añadía la prohibición de bautizar a los niños que no hubieran sido anotados previamente en el registro civil; con la hostilidad ejercida contra las comunidades religiosas, vetándose por constitución pronunciar votos religiosos antes de los 40 años de edad; con la secularización de los cementerios y, en general, con el influjo ideológico de los colorados que defendían la separación de la Iglesia y del Estado, el divorcio, la secularización de la beneficencia y de la educación[132]. Sin embargo no todo «colorado» era forzosamente anticatólico.

Como ocurría en otros países del continente la Iglesia se veía de este modo marginada por la fuerza concurrente del Estado que, en el Uruguay, instituyó en 1870 «un sistema de escuelas públicas, que ofrecían una instrucción laica inspirada en el modelo de los Estados Unidos, con los que no podía competir» el catolicismo[133]. Aunque la constitución de 1870 todavía mantuvo las cláusulas de 1830 según las cuales se apoyaba a la Iglesia, sin embargo esto «se interpretó como si [la Iglesia] significase un grupo financiero, y a partir de 1900 ese apoyo fue disminuyéndose hasta casi desaparecer»[134].

El positivismo ejerció, como en pocos países, un influjo extremadamente incisivo, entre otros ambientes en el de la universidad marcada de agnosticismo. Ello explica la reacción de un literato no católico, como Enrique Rodó, con su famoso *Ariel* que mencionamos anteriormente en el capítulo primero. El Uruguay parece salirse del esquema casi estereotipado de las demás repúblicas latinoamericanas (no absolutizamos la afirmación), sobre todo en cuanto concierne a la tradición religiosa autóctona generalizada en nuestro continente. La explicación ha de buscarse, sin duda, en la nueva

---

129. Una visión panorámica de la historia eclesiástica del Uruguay: D. Regules, en R. Pattee, o.c., p. 427-449. Sobre la historia de la nación. J. Pivel Devoto y Alcira Ranieri de Devoto, *Historia de la República Oriental del Uruguay, 1830-1930,* Montevideo 1945.

130. D. Rugeles, l.c., p. 428. Figuran ya oficialmente en el anuario de la Santa Sede, *La Gerarchia Cattolica, 1899.*

131. P. Termoz, l.c., col. 1105-1106.

132. Como síntoma de que tales tentativas no eran populares y de que los gobiernos infravaloraban la fuerza del sentimiento religioso, puede citarse el recibimiento, no oficial pero sí cordial, que se tributó en 1876 al obispo salesiano misionero, don Giovanni Cagliero, que pasó por Montevideo rumbo a la Argentina. Véase G. Cassano, o.c., I, p. 378-380. Pero la tradición religiosa de adhesión al catolicismo será tal vez desbordada en los años siguientes por obra del flujo inmigratorio.

133. A. Whitaker, l.c., p. 138.

134. Ibid.

idiosincrasia nacida del aluvión de inmigrantes llegados de España y de Italia[135], naciones en que «la influencia de la Iglesia era mínima entre los grupos sociales menos favorecidos, de los cuales procedía la mayoría». «De la misma manera que la *elite* del Uruguay, muchos de ellos estaban bajo el influjo de las ideas positivistas y materialistas importadas de Europa en el último tercio del siglo»[136].

La Iglesia, como estructura, no tenía la tradición ni el prestigio histórico que podía ostentar en otras naciones latinoamericanas: de 1830 a 1878 Montevideo no fue más que vicariato apostólico; en este último año fue elevada a diócesis y sólo en 1897 fue designada como sede arzobispal. Pero también el catolicismo uruguayo contó con algunas figuras de relieve, tales en el laicado, como Juan Zorrilla de San Martín (1857-1931), «el poeta nacional» del Uruguay. Su periódico «El Bien Público», fundado en 1878, combatió violentamente por la causa católica durante la dictadura de Santos. Monseñor Mariano Soler, obispo, y luego primer arzobispo de Montevideo, que había sido elegido para la Cámara de Representantes en 1891, desarrolló una notable actividad a través de círculos de obreros, de un club católico y de su magisterio social. Tuvo que sortear una dificultad cuando en 1897 el presidente Juan Lindolfo Cuestas retiró su ministro ante la Santa Sede. La Iglesia uruguaya quedará marcada por el estilo y el espíritu del arzobispo no obstante los años de tribulación que le aguardaban en el período batllista[137].

El *Paraguay* se presentaba en un Estado en desolación, diezmado en sus habitantes, destruido en sus estructuras, en los últimos treinta años del siglo XIX. Enclavado mediterráneamente en la entraña de Suramérica, sin salida al mar, tenía la ventaja de disponer de dos grandes arterias fluviales, los ríos Paraguay, que aún hoy lo atraviesa centralmente, y el Paraná, que le sirve de límite oriental y meridional con dos poderosos vecinos, el Brasil y la Argentina.

Entre 1865 y 1870 arrostró con intrepidez la llamada «guerra de la triple alianza», en la que el Brasil, la Argentina y el Uruguay lo atenazaron y, merced a la aplastante superioridad bélica, lo derrotaron. El presidente Solano López (1862-1869) que murió combatiendo épicamente, había hablado de que se quería «cortar la mano a un hermano»[138]. La guerra fue de tal suerte implacable, que los cálculos en pérdidas humanas hablan de un millón de muertos, de modo que, diezmada la población, en 1870 contaba un ínfimo número de varones[139]. Se perdieron además 150 000 kilómetros

---

135. Véanse estadísticas en N. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La población de América Latina*, o.c., p. 169-174.

136. A. WHITAKER, l.c., p. 138-139.

137. Véase la síntesis de A. METHOL FERRÉ, *La Iglesia Uruguaya*, en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), p. 630-632. Sobre monseñor Soler, J. M. VIDAL, *El Primer Arzobispo de Montevideo, Doctor Don Mariano Soler*, Montevideo 1935.

138. Sobre esta guerra, véase: E. CARDOZO, *Vísperas de la Guerra del Paraguay*, Buenos Aires 1954; J. THOMPSON, *La Guerra del Paraguay*, Buenos Aires 1910.

139. E. CARDOZO, citado en la nota anterior lo afirma en sus colaboraciones para la *Gran Enciclopedia Rialp*, t. XVII, Madrid 1973, p. 792-793, y para la *The New Encyclopaedia Britanni-*

cuadrados de territorio. Como episodio de triste recuerdo para la historia de la Iglesia habría que recordar el fusilamiento del obispo de Asunción, don Antonio Palacios, ordenada por el presidente Solano López, cuyo espíritu se había envenenado de tal suerte por las amarguras de la guerra, que no titubeó en dar este paso contra el prelado, su amigo y consejero, por la sospecha que abrigaba contra cuantos le iban pareciendo adversarios y que hablaban de paz.

A la terminación de la guerra se siguió un período de inestabilidad por las contiendas de los partidos políticos. «La derrota impregnó toda la vida del país con su desmoralización, su pobreza, anarquía y falta de horizontes[140]. Se promulgó entonces una constitución que, aunque de corte liberal, y ulteriormente inspirada en las leyes argentinas, consideraba la religión católica como religión del Estado y exigía que el obispo de Asunción fuera de nacionalidad paraguaya, admitía la libertad de cultos, proclamaba la vigencia del patronato, la tuición de cultos y, obviamente, el *pase* a los documentos pontificios. Todo esto obedecía a una tradición antirreligiosa del Paraguay independiente, inaugurada y sostenida desde 1814 por el célebre Doctor Francia.

La Iglesia se fue recuperando lentamente, y así pudo inaugurar un seminario en 1881, confiado a los lazaristas por el obispo, monseñor Pedro Juan Aponte; en los primeros 30 años pudo ordenar a 60 sacerdotes. Pasada la guerra estuvo algún tiempo como delegado apostólico, monseñor Angelo Di Pietro, lo que resultó una experiencia positiva, porque él fue uno de los componentes de la comisión que preparó los esquemas del Concilio Plenario.

La Iglesia contó providencialmente con una gran figura episcopal, así como había ocurrido en Guatemala, con monseñor Ricardo Casanova; en Costa Rica, con monseñor Bernardo Thiel; en Santo Domingo, con monseñor Antonio Arturo de Meriño; en Chile, con monseñor Mariano Casanova; en Buenos Aires, con monseñor Federico Aneiros; en Bogotá, con monseñor Bernardo Herrera; en Montevideo, con monseñor Mariano Soler, por nombrar aquí aquellos que, a nuestro juicio, descuellan en el episcopologio de fines del siglo pasado. El obispo de Asunción fue don Juan Sinforiano Bogarín, una de las figuras excepcionales en toda la historia eclesiástica de América Latina. «Todo este período, más aún, la íntegra primera mitad del siglo XX paraguayo, está abarcado por el obispo Juan Sinforiano Bogarín, *reconstructor moral de la nación* [...]. En cierto sentido, la acción de monseñor Bogarín casi coincide con la de la Iglesia paraguaya en todo este tiempo. El 21 de septiembre de 1894, el papa León XIII designó obispo a Bogarín. Fue consagrado el 3 de febrero de 1895 por monseñor Luis Lassagna, el obispo salesiano, en Asunción, el día de san

---

ca, vol. 13, Chicago 1974, p. 991. Las diversas ediciones del «Almanaque Mundial» hablan de 500 000 muertos paraguayos, «la mitad de la población total y nueve décimas partes de la población masculina».

140. A. METHOL FERRÉ, o.c., p. 617.

Blas, patrono de la diócesis y de la república. El escudo del nuevo obispo tenía la divisa *pro aris et focis*. Por la religión y por la patria. La pasión unificada de su vida. Un obispo joven de 31 años. El más joven de América Latina. Murió el 25 de febrero de 1949, a los 85 años, con 63 de sacerdote y 54 de episcopado»[141].

Brasil

La evolución del proceso político y religioso del Brasil en los últimos treinta años del siglo XIX es ejemplarizante del conflicto provocado por los endurecimientos y forcejeos vividos y propugnados por la sociedad civil y por la Iglesia en las repúblicas latinoamericanas[142]. Sólo que el Brasil había tenido un proceso político de autonomía sin traumatismos en los primeros decenios del siglo XIX, como prolongación del régimen monárquico de Portugal, pero al mismo tiempo había importado toda la crudeza regalista y anticlerical del «rey fidelísimo» acuñado en la época del absolutismo y de la Ilustración. La dinastía era Braganza pero sin depender de la antigua metrópoli[143].

Las estructuras políticas conservaron a lo largo del siglo XIX toda la tradición regalista y absolutista del siglo anterior[144], con el agravante de que, si el estatuto patronalista en los demás países latinoamericanos obedecía a un abuso, salvo los casos de explícita concesión pontificia[145], en el Imperio del Brasil constituía un derecho reconocido por la Santa Sede en 1826 y 1827[146] y convertido hasta su abolición, en 1889, en eficaz instrumento para timonear y paralizar la acción de la Iglesia. Gran parte de la clase cultivada, propensa al pensamiento liberal por obra del precedente pensamiento ilustrado, evolucionará, sobre todo desde 1870, hacia el positivismo de Comte, de Haeckel o de Spencer. Es verosímil que algunos aspectos del positivismo de Comte, como el de su admiración por la Virgen María, contribuyeran a darle crédito en algunos sectores pseudorreligiosos de la sociedad brasileña[147]. El reinado de Pedro II (1840-1889), persona sabia y respetada, verá la *alternancia* de gabinetes conservadores y liberales; pero

141. Ibid., p. 618.

142. Véase Julio MARIA, *O Catolicismo no Brasil. Memoria histórica*, Río de Janeiro 1950. Obra meritoria, escrita por este sacerdote, que vivió, en gran parte, las vicisitudes religiosas de la nación. La primera edic. es de 1900.

143. Como visión general de la historia del Brasil, véase Ch. MORAZE, *Les trois âges du Brésil*, París 1954.

144. J. Lloyd MECHAM, *Church and State in Latin America*, Chapel Hill 1934, p. 305-330. Existe otra ed. revisada, 1966, que no hemos podido consultar.

145. Concordatos con algunas repúblicas centroamericanas, con el Ecuador y con el presidente del Perú.

146. C. SANTINI, S.I., *De regio Patronatu in Brasilia* [...] *1514-1889*, Porto Alegre 1934. Sobre el patronato brasileño consúltese a J. DORNAS FILHO, *O padroado a la Igreja brasileira*, São Paulo 1939.

147. En el Brasil su apóstol fue Benjamin Constant (Botelho de Magalhaes). Véase síntesis de L. ROURE en *Dictionnaire d'Apologetique de la Foi Catholique* IV, París 1928, col. 27-52.

la ideología liberal y la masonería, sumamente fuerte en el Brasil, a la sombra del sistema regalista bloquean el desarrollo de las estructuras eclesiales. En el siglo XIX, antes de la revolución republicana (1889) sólo se erigieron cinco diócesis en aquel inmenso territorio, dos de las cuales ya eran prelaturas en el siglo anterior. En la gigantesca extensión del imperio brasileño no existió sino una sede metropolitana hasta 1892.

Por tradición dieciochesca y por una exasperación propia del siglo XIX, los gobiernos se mostraron sistemáticamente hostiles a las órdenes religiosas, de suerte que, a mitad del siglo XIX, se encontraban en agonía. Es cierto que tanto en el Brasil como en otras repúblicas latinoamericanas necesitaban de profundas reformas: la solución a que se apuntaba en el Brasil eran la aceleración de su muerte; se limitó el número de novicios cuya entrada quedó sometida a autorizaciones civiles.

A corto o largo plazo sus bienes pasarían al tesoro del Estado[148]. «Racionalistas, materialistas y escépticos, tales eran, en su mayoría, los hombres que dirigían la sociedad brasileña durante los últimos años del Imperio», dice Julio María. Aparte de un desarrollo «verdaderamente prodigioso» de la beneficencia católica, «que revela el corazón del pueblo brasileño», «el catolicismo no toma, durante la monarquía, ningún ímpetu, ni siquiera iniciativa alguna, fuera de los actos individuales de la fe y de las ceremonias de culto»[149]. Los ilustrados y los espíritus fuertes profesan un profundo desprecio y hacen burla de la religiosidad del pueblo, juzgada como grosera superstición[150].

En tal clima se presentó la célebre «cuestión religiosa» en 1872. La confusión ideológica en que se hallaban algunos eclesiásticos masones que no titubeaban en tomar parte en actos de la secta (como el padre Almeida Martins), y la extraña situación de algunas hermandades o cofradías cuyos miembros estaban afiliados a la masonería, provocó la reacción de los obispos de Río de Janeiro, don Pedro María de la Cerda, de Olinda, el joven capuchino, don Vital de Oliveira, y de Pará, don Antonio de Macedo Costa. Estos dos últimos prelados «se encontraban ante el dilema de, o esquivar la lucha sacrificando los intereses espirituales de la Iglesia, o aceptarla con todas sus consecuencias inevitables. Aceptaron valientemente esta última solución: exhortaron a los eclesiásticos y miembros de las cofradías, afiliados a la masonería a abandonar una secta que la Iglesia había condenado tan claramente». Frente a la renuencia de algunas hermandades, se lanzó el entredicho, se les prohibió asistir al culto como asociaciones religiosas, y se les vetó la admisión de nuevos cofrades. «Para evitar toda complicación de parte del gobierno los obispos declararon que obraban desde el punto de vista exclusivamente religioso»[151].

148. J. SERRANO, *Brésil,* en DHGE, col. 578.

149. Ibid., col 579, con algunas reservas a este juicio.

150. Véase, por ej. el jucio de Rui Barbosa, o de Saldanha Marinho en S. BUARQUE DE HOLLANDA, *Historia Gerâl da Civilizaçao Brasileira*, t. II, *O Brasil Monárquico,* vol. IV, *Declinio e queda do Imperio,* Sâo Paulo 1971, con una presentación general de esta situación. p. 320-355.

151. J. SERRANO, l.c., 579.

Se comprende la reacción vehemente del gobierno «compuesto en su mayor parte por personas afiliadas a la masonería». El gobierno jugaba al equívoco de que se estaba interfiriendo en la autonomía del Estado, invadido por el magisterio de los papas, especialmente de Pío IX, cuyas decisiones sobre la masonería no habían recibido el *placet* imperial, y por la posición firme de los obispos, que no reconocían la competencia civil en asuntos puramente religiosos[152]. Don Vital y don Antonio de Macedo fueron condenados a cuatro años de prisión con trabajos forzados, que el emperador conmutó por cuatro años de prisión simple.

No obstante su prepotencia, el Estado provocó una situación cargada de dificultades: de los doce obispos del imperio, cinco, por lo menos, eran considerados «ultramontanos» y siete habían participado en el reciente Concilio Ecuménico de 1870. No estaban dispuestos a plegarse fácilmente. El emperador percibía la seriedad de aquella coyuntura. Una ruptura con la Iglesia, en concreto la separación de Iglesia y Estado, significaba la abdicación al derecho de patronato, «cárcel de oro» en que podía encerrarse al episcopado. El liberalismo apretaba con la aplicación del *placet* como instrumento indispensable para interferir en cualquier intervención pontificia y planteaba el problema en términos de «regalismo o teocracia», «soberanía oficial o teocracia romana»[153]. Por esta razón, partió en 1873 para Roma el embajador del Imperio en Londres, barón de Penedo, y con mucho sigilo para evitar que se interpretara su viaje como un doblegamiento del gobierno frente a la Santa Sede. Se buscaba una desautorización papal a la actitud de los dos obispos, a lo que se negó Pío IX. De todos modos el embajador presentó a la opinión pública su gestión como un triunfo, afirmación desmentida más tarde por el obispo, don Antonio de Macedo; se había afirmado que todo el asunto había constituido una maquinación contra el Estado: el obispo, don Vital, por su parte, rebatía que había sido una maquinación de la masonería contra la Iglesia[154].

En 1875 una amnistía concedida por el emperador a los dos obispos prisioneros, y sin la cual el Papa no se hubiera prestado a una composición, significa el comienzo del deshielo. Pío IX persistió en los principios defendidos por ambos prelados: la masonería es una secta anticristiana y el poder secular no tiene competencia en los asuntos religiosos[155].

---

152. En la carta de Pío IX al episcopado brasileño, *Exortae in ista ditione*, del 9 de febrero de 1885, cuando la cuestión religiosa había entrado en una etapa de enfriamiento, se leen estas palabras: «Non enim laici homines a Christo positi sunt rerum ecclesiasticarum rectores, sed ii, pro sua utilitate et salute legitimis pastoribus subesse debent [...], non autem sese inmiscere in iis rebus quae sacris Pastoribus sunt a Christo concreditae», ASS IX, 1885, 321-324.

153. S. BUARQUE, o.c., 343.

154. Agradezco al padre Eloi Dionisio Piva, O.F.M., mi alumno en la Universidad Gregoriana, quien me proporcionó fotocopias de parte de la extensa obra de don Antonio Macedo: *A Questâo religiosa no Brasil perante a Santa Sêou Missâo especial a Roma en 1873 à luz dos documentos públicos è inéditos,* Lisboa 1886.

155. Véase antes, nota 151 con la cita de la carta papal al episcopado. No sabemos por qué afirma M. Moreira Alves lo siguiente: «L'empereur amnistia les evêques et le Saint-Siège publia une lettre incriminant de manque de modération envers les confréries.» *L'Église et la politique au*

Don Vital, «quien de los obispos brasileños más se distinguió en la reacción contra la política masónica del Segundo Imperio, muere en 1878 y ofrece un raro ejemplo de valentía apostólica en la defensa de los derechos de la Iglesia». Pertenecía a los capuchinos y había sido designado obispo cuando apenas tenía 28 años de edad[156]. La célebre «cuestión religiosa» puede ser diversamente interpretada. Como ejemplo de una imposibilidad (no digamos incapacidad) de llegar a distinciones y arreglos, o de una irreductibilidad de posiciones. Al regalismo implacable, impregnado de liberalismo masónico del Imperio, respondió una actitud intransigente del reducido episcopado brasileño, si bien no todos los obispos sufrieron las consecuencias padecidas por quienes fueron a prisión. La cuestión surge después del Concilio Vaticano y de la supresión del poder temporal del Papa, mientras la Iglesia se halla en un clímax de obsesión persecutoria y de martirio. En 1872, cuando en el Brasil se inició el desencadenamiento de estas vicisitudes, Pío IX podía hablar a los cardenales de una hostilidad generalizada en Italia, Alemania, Suiza, España y Turquía[157]. Un año más tarde en la encíclica *Etsi multa*, el Papa evoca una vez más la generalización de esta conjura y refiriéndose a nuestro continente dice:

«Tampoco en América los tiempos son más bonancibles. Allí existen regiones de tal suerte hostiles a los católicos, que sus gobiernos parecen negar con los hechos la fe católica que profesan. Porque allí, desde hace algunos años se ha comenzado a mover una guerra muy cruel *(asperrimum bellum)* contra la Iglesia, sus instituciones y contra los derechos de esta Sede Apostólica»[158].

Por ello, en la carta que el Papa envió al emperador del Brasil en 1875 expresamente le recuerda:

«Vuestra Majestad se ha inspirado en el ejemplo de un Estado de Europa Central extraviado por las pérfidas sugerencias de la masonería y ha descargado el primer golpe contra la Iglesia»[159].

En el mismo año de la amnistía concedida a los dos obispos, 1875, la prensa liberal y masónica proclamaba su victoria atribuyendo al Papa una decisión contraria a la de los obispos. Se decía que, sin más, Pío IX les había

---

Brésil, París 1974, p. 24-24. La carta pontificia no tiene ninguna incriminación. Si el autor mencionado se refiere a otra del cardenal Antonelli del 18 de diciembre de 1873, o a una anterior, del 29 de mayo del mismo año, se ha de tener en cuenta que el papa no conocía todavía la prisión de los dos obispos. La carta de diciembre remitida por medio del nuncio Domenico Bruschetti llega cuando don Vital se encuentra preso en Río. El obispo de Río la hace conocer privadamente a don Vital, pero Pío IX manda destruirla. Acerca de la «Questão religiosa» puede leerse una síntesis en DHGE X, París 1938, col. 579-580. Véase M.C. THORNTON, *The Church and Freemasonry in Brazil, 1872-1875. A Study in regalism,* Washington 1948.

156. J. SERRANO, l.c., 858.

157. Alocución del 23 de diciembre, ASS VII, Roma, p. 151.

158. 21 de noviembre 1873, ASS VII, Roma, p. 465-479.

159. Debo el texto al padre Eloi Dionisio Piva, O.F.M., mencionado en la nota anterior núm. 154.

ordenado levantar el entredicho: «El jesuitismo cedió tarde, bien tarde, pero al fin cedió»[160]. «El Diario de Campinas», haciendo burla de la supuesta claudicación del Papa, escribía: «Ha vencido, pues, la Masonería que disputó palmo a palmo el terreno de sus ideas y no retrocedió un solo paso del pórtico de sus glorias.» «O Liberal de Pará» decía: «Cayendo a los pies de Pío IX para besarle las sandalias con aire de contrición, el monarca brasileño rasgó las páginas de la Constitución y arrastró por el suelo de los salones del Vaticano la dignidad nacional.» Más violenta se muestra la publicación «Familia Masónica» que llama a Pío IX hombre «perverso, acreditado por la imbecilidad de la hipocresía», «el más célebre criminal de nuestros días, ante quien se inclinan esas miserables cofradías católicas, apostólicas, romanas, embrutecidas por la vergonzosa creencia de adoración a pedazos de madera que se llaman imágenes». No se puede permitir que las conciencias lleguen «al estado de putrefacción del fraile regordete [do bojudo fradalhão], del Apóstol y de la del Papa rey». La infalibilidad del Papa, «hombre carcomido por los vicios y crímenes» se ve secundada «por esa cáfila de bonzos que trafican con la estúpida credulidad», etcétera.

No se acredita, pues, la masonería, por un lenguaje sereno y así aparece menos inocente de cuanto se ha querido defender[161].

Después de un preludio en que el positivismo cobra fuerza juntamente con el descontento por el régimen imperial, entre otros motivos por los desastres económicos a causa de la guerra de «La Triple Alianza» contra el Paraguay (1864-1870, anterior a la cuestión religiosa), el 15 de noviembre de 1889 un golpe de militares y civiles derrocó al emperador e instauró la república. Es interesante comprobar que León XIII reconoció al año siguiente al nuevo gobierno, y aunque el golpe fue protagonizado por liberales radicales, no se originaron tensiones con la Santa Sede, «debido en gran parte a la diplomacia del Papa que, por otra parte, no había tenido la menor simpatía por el emperador Pedro II y por su tolerancia de cultos no católicos»[162].

Se abre ahora, paradójicamente, un capítulo histórico de «libertad» para la Iglesia con la extinción del patronato decretada el 7 de enero de 1890 y la separación dictada por decreto de la Iglesia y del Estado. Especialmente el elemento militar veía como su norte el estatuto republicano y federal de los Estados Unidos. Teóricamente la situación de la Iglesia quedaba equiparada a la que se vivía en la Unión Norteamericana, pero ello no impidió que el episcopado presentara una protesta al presidente del gobierno provisional, en agosto del mismo año[163] de la que son éstas las ideas principales: se

---

160. Esta y las siguientes citas en MACEDO, o.c., p. 276-277.

161. Un estudio sobre la masonería en el Brasil se debe a B. Kloppenburg, Petrópolis 1963.

162. MHI, t. VIII, p. 207.

163. «La Civiltà Cattolica», serie XIC, vol. VIII, 1890, p. 370-374, ofrece sus principales apartes que resumimos en el texto y con esta introducción de la misma revista: «Caído el imperio masónico y proclamada la república masónica, el episcopado brasileño no tenía razón ni de deplorar el ocaso de aquél, ni de festejar el nacimiento de éste.» Digamos que pronto la Iglesia se sentiría mucho más a gusto con la nueva situación.

elabora una constitución laicista en la que la Iglesia queda excluida del Estado [de la vida pública], de la enseñanza; la Iglesia queda desmantelada y despojada, y equiparada a cualquier religión, con una legislación exclusivamente laica del matrimonio. «El Brasil será, desde que existen sociedades humanas, la única *colectividad* política que se constituye sin Dios.» Se margina al clero de la capacidad de tomar parte en los cargos públicos, se proyecta la expulsión de los jesuitas y la prohibición de que las órdenes religiosas puedan establecerse en la nación y va a decretarse la ley de manos muertas. Por otra parte se cae en la incoherencia de que se proclama la separación de Iglesia y Estado y sin embargo se conminan penas al sacerdote que presida un matrimonio religioso antes de la ceremonia civil. «Nosotros –dicen los obispos– no temblaremos en la lucha. El futuro no podrá ser menos de la verdad, de la justicia y de Dios.»

La posición del episcopado se mostró lúcida y realista en una carta colectiva del 19 de marzo del mismo año dirigida a los fieles: «No tratemos ya más de la herida. Tenía la Iglesia derecho a la protección y a la libertad. Si le arrebataron lo primero, no hemos cooperado a ello. El Brasil ya no es una potencia católica: es un hecho. ¿Qué hemos de hacer? Apreciar la libertad tal como nos es reconocida; hacer votos para que ella se complete y se torne efectiva. Cumplir nuestros deberes cristianos en la nueva era que se inaugura para el cristianismo católico de nuestro Brasil»[164]. Este singular documento ha sido llamado con razón «La carta de la Independencia de la Iglesia brasileña»[165]. Es un folleto de 86 páginas, cuyo inspirador fue el arzobispo Don Antonio Maredó.

El sectarismo de la nueva constitución residía, como en las constituciones de otras repúblicas latinoamericanas, en que se desconocía injustamente la imponente realidad cuantitativa católica del Brasil. Sin embargo, de acuerdo con el juicio del padre Julio María, que conoció con gran clarividencia la situación y vivió la doble historia del Brasil regalista y del Brasil liberal, las nuevas circunstancias constituían «incontestablemente la libertad restituida a la Iglesia brasileña después de su larga y triste esclavitud. Fue entonces cuando apareció el error de una unión a la que se sacrificaron durante largos años los intereses religiosos del país. Así se realizaba la ardiente aspiración de los católicos puros y fervientes, que admitiendo en teoría la verdad de la unión entre el Estado y la Iglesia, pero ante la servidumbre de la Iglesia a que se había llegado en el Brasil, preferían, sin embargo, a los privilegios y a los subsidios bajo los que se enmascaraba la opresión, este régimen de derecho común»[166]. Ahora la Iglesia tenía manos

---

164. Uno de los redactores de estas cartas fue precisamente don Antonio de Macedo que había experimentado en los años de la «cuestión religiosa» lo que era el patronato masónico. En 1894 «La Civiltà Cattolica» ya reconocía las ventajas de la nueva situación: véase serie XV, vol. XI, 1894, p. 249.

165. M. BARBOSA, *A Igreja no Brasil*, Río de Janeiro 1945, p. 31.

166. Cit. por J. SERRANO o.c., col. 581. Sobre la personalidad y la obra del gran apóstol católico, Julio María, y su *Memoria histórica*, ibid., col. 582-583. El 18 de septiembre de 1889, León XIII dirigió una bella carta a la jerarquía y a los fieles del Brasil, *Paternae providaeque*, para

libres para la organización y multiplicación de sus estructuras. Años antes de la caída del Imperio, el sacerdote Joaquín Arcoverde, futuro arzobispo de Río de Janeiro y primer cardenal latinoamericano [1905], había fundado la *Federaçao Católica de Sâo Paulo* que llegó a publicar 3000 ejemplares semanales de su boletín, en que se defendía el buen derecho de la Iglesia y se mantenía la tensión militante del catolicismo. Por lo demás, el Brasil se estaba beneficiando de la emigración de italianos septentrionales y de alemanes católicos que aportaban nueva fuerza ilustrada y dinámica[167] y que constituirían en el siglo XX un enclave envidiable de vocaciones sacerdotales y religiosas. Hay que recordar con toda justicia, la publicación católica «O Apostolo» (1866-1901), que se batió con mucho denuedo en favor de su propia causa, especialmente durante la crisis de la «cuestión religiosa».

El 2 de julio de 1894, León XIII dirigió a los obispos del Brasil su carta *Litteras a Vobis* sobre el fomento y formación de las vocaciones eclesiásticas. Creemos que la Iglesia del Brasil, como las demás comunidades católicas de América Latina, tropezaban con una seria dificultad que analizaremos ulteriormente: la franja social de la que podían esperarse candidatos al sacerdocio era extremadamente reducida. En 1872 el número de sacerdotes en el Brasil era apenas de unos mil[168], y en 1900, de acuerdo con datos de P. Termoz, llegaba a los dos mil[169]. El analfabetismo de la población se elevaba a casi 80 %[170]. Cuando el Papa dirigía su carta, existían parroquias, por ejemplo en la diócesis de Goyaz que contaba 600 000 habitantes, de 20 y 30 leguas de extensión y con un solo sacerdote; en el sur de la nación las había a 300 y 400 leguas de distancia de los centros urbanos, a las que, como dato dramático, la harina para las hostias llegaba ya descompuesta[171].

La Santa Sede erigió a partir de 1892 una nueva sede metropolitana, Río de Janeiro, y otras siete diócesis hasta el momento de la celebración del Concilio Plenario (1899). En aquel primer decenio republicano se empezó, finalmente, a registrar un hondo movimiento de renovación católica cuyo máximo promotor fue el insigne sacerdote, Julio María, que en 1904 ingresó a la Congregación de los Redentoristas. La tensión con el gobierno fue apaciguándose sensiblemente. A la designación hecha el año siguiente por el papa Pío X del arzobispo de Río de Janeiro, don Joaquín Arcoverde, como cardenal, el barón de Río Branco, ministro de Asuntos Exteriores,

---

exhortarlos, entre otras cosas, a poner su confianza en la providencia de Dios que no desampararía a la comunidad católica del Brasil en sus mismas necesidades materiales. El Papa hace énfasis en que es él, quien lo dice, «a quien la injusticia de la situación lo obliga a pedir de continuo la limosna de Pedro». Véase *Appendix ad Concilium Plenarium,* p. 728-733.

167. Véase el comentario de «La Civiltà Cattolica», l.c., 254-255.

168. MHI, t. VIII, 207.

169. Véanse otras estadísticas parciales en W. PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika,* p. 90-91.

170. Así en «Storia Generale delle Civiltà» (trad. de la ed. francesa *Hostoire Génerale des Civilisations),* VI, Florencia 1957, p. 300.

171. «La Civiltà Cattolica», l.c., p. 252-254. Más adelante veremos que al tiempo del Vaticano II muchísimas diócesis continuaban en la misma situación por el crecimiento demográfico monstruosamente desproporcionado con el del crecimiento de las vocaciones sacerdotales.

«se encargó de que esta distinción tuviera su adecuada correspondencia. La república, agitada constantemente por desórdenes, envió al Papa un lujoso volumen encuadernado en oro macizo, con el anagrama del pontífice grabado en piedras preciosas y su busto coronado con 90 diamantes»[172].

Había cambiado la historia. Menos de 30 años atrás un periódico masón formulaba este deseo: «Dios inspire a Víctor Manuel para que en el más breve tiempo posible, en nombre de Dios y para el bien de la humanidad, mande recoger los escombros del Vaticano»[173].

II. El pontificado de León xiii como marco del Concilio Plenario

1. *León XIII mira a la América Latina*

Al concluir el siglo xix se había puesto en marcha un movimiento de cohesión continental con la creación de las Conferencias Interamericanas[174], cuya primera reunión se celebró en Washington en 1889-1890, por invitación del gobierno norteamericano. Los Estados Unidos, cada vez más poderosos e influyentes, tenían ya puesta su mira en objetivos concretos sobre la realidad y el destino de América Latina. Sus intervenciones pasadas y próximas en Santo Domingo, América Central, Puerto Rico, Colombia, Venezuela, podían significar también una agresión a la fe tradicional del pueblo iberoamericano[175].

León xiii estaba suficientemente informado de la marcha y de la lucha de la Iglesia en las repúblicas de América Latina, como deja entenderse por las páginas que hemos dedicado al marco histórico. No pocos obispos latinoamericanos se habían entrevistado con él[176]. El cuarto centenario del «descubrimiento» de América le dio ocasión para dirigir una carta a los episcopados de las dos Américas, de España y de Italia[177]. Para asociarse, con algún retraso al acontecimiento, León xiii resolvió convocar el Primer Concilio Plenario de América Latina. Y así, el 25 de diciembre de 1898, expidió las letras apostólicas *Cum diuturnum*, en la que decía:

---

172. Dato de MHI, t. VIII, p. 108.

173. «Familia masónica», citado por D.A. Macedo, o.c., p. 279 y léase nota 154.

174. Véase C. Ventura Corominas, *Historia de las Conferencias Interamericanas,* Buenos Aires 1959.

175. C. Crivelli, *Directorio protestante de la América Latina,* p. 88-94. El mismo autor recoge la frase del presidente Th. Roosevelt, en la entrevista Nahuel Huapí: «La absorción de la América Latina sería muy difícil mientras esos países sean católicos.» *Los Protestantes y la América Latina,* p. 36.

176. Por ejemplo, el arzobispo Ricardo Casanova, desterrado de Guatemala; Mariano Casanova, de Santiago de Chile; Bernardo Herrera, arzobispo de Bogotá; Giovanni Cagliero, que halló al papa la corriente de muchos problemas (véase G. Cassano, o.c., vol. ii, p. 516-517). Asimismo los nuncios o delegados apostólicos que habían regresado a Roma, etc.

177. *Quarto abeunte saeculo*, 16 de julio de 1892. Como tono y como estilo es espléndida, pero excesivamente europeizante, e incluso deprimente para las civilizaciones amerindias. Texto en ASS XXV, 1892-1893, p. 3-7. Fray Bartolomé de Las Casas no se queda atrás de León xiii en su admiración por Cristóbal Colón.

«Hoy, realizando lo que hace tiempo deseábamos con ansia, queremos daros una nueva y solemne prueba de nuestro amor hacia vosotros. Desde la época en que se celebró el cuarto centenario del descubrimiento de América, empezamos a meditar seriamente en el mejor modo de mirar por los intereses comunes de la raza latina, a quien pertenece más de la mitad del Nuevo Mundo. Lo que juzgamos más a propósito fue que os reunieseis a conferenciar entre vosotros, con nuestra autoridad y a nuestro llamado todos los obispos de esas Repúblicas»[178].

El Concilio se celebró, pues, en las postrimerías del pontificado de León XIII, cuando sólo restaban cuatro años para su muerte. La asamblea está, por tanto, marcada por el sello de las experiencias, las aspiraciones y las solicitudes de aquel largo pontificado que ya llevaba 21 años de duración[179].

2. *Entre el optimismo y las crisis*

Aunque el Papa no logró sino parcialmente su objetivo «optimista» de conciliar, sin mengua de la Iglesia, la tradición con el espíritu moderno[180], el prestigio del Papa se había acrecentado en los Estados latinoamericanos[181]. La constante que acompañó la actividad del pontificado leoniano fue el empeño de reanudar las relaciones de la Iglesia con la sociedad. En la visión del Papa aparecía, insistente, el drama de la apostasía social que, de acuerdo con su frecuente magisterio, arrastraba consigo inexorablemente la subversión de los valores sociales. «Coherentemente en todo su pontificado, León XIII propone una lectura de la situación en términos de *crisis*»[182].

El papa no deja de manifestar su convicción de que el remedio para esta quiebra de valores reside en la aceptación que se haga de la Iglesia, de su acción y de su doctrina.

La insidia que amenaza a la comunidad humana tiene nombres propios: el laicismo del Estado; las nuevas ideologías que están golpeando a la sociedad europea y que se llaman comunismo, socialismo, nihilismo. Sus orígenes remotos, de acuerdo con la visión histórica católica de la época, han de situarse en «la llamada Reforma», en el protestantismo, frente al que

---

178. *Actas*, p. XXI-XXII.

179. Señalamos aquí cuatro autores que estudian en síntesis los años de León XIII y aducen copiosa bibliografía: A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazione tra Chiesa e Società civile negli ultimi cento anni*, Milán 1979, p. 11-93; MHI, t. VIII, *La Iglesia entre la adaptación y la resistencia*, Barcelona 1978, p. 35-66; G. JARLOT, *Doctrine Pontificale et Histoire. L'enseignement Social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV vu dans son Ambiance historique (1878-1922)*, Roma 1964, p. 5-257. J. *Boderini, Il pontificato di Leone XIII*, 3 vols., Milán 1932-1933.

180. MHI, t. VIII, p. 47.

181. Recuérdense, entre otros datos, las creaciones de diócesis, algunos concordatos, las relaciones diplomáticas con diversos estados, etc., que a pesar de todo, eran hechos apreciados.

182. A. ACERBI, o.c., p. 44. Las encíclicas de León XIII fueron publicadas en castellano bajo el título de *Colección Completa de las Encíclicas de Su Santidad León XIII en latín y castellano*, 2 tomos, Valladolid ²1903.

León XIII manifiesta una amarga postura[183]; la masonería aparece como instrumento organizado de combate contra el catolicismo. La encíclica *Humanum genus* (20 de abril, 1884) no es un alarde de tremendismo, aunque el lenguaje empleado nos parezca *hoy* superado[184]. En América Latina causaba estragos y empleaba un estilo a veces virulento y sacrílego[185] el liberalismo, que, como actitud práctica y como interpretación de la vida personal, social y política, proclamando la emancipación de toda autoridad religiosa, había mostrado su capacidad descristianizadora. Pero en este campo el papa se movió con sagacidad y prudencia, tanto que la encíclica *Immortale Dei* (1.° de noviembre, 1885) sobre la constitución cristiana de los Estados, desconcertó a los católicos más reaccionarios, impermeables al entonces llamado «liberalismo católico»[186]. Apareció dos años y medio más tarde la encíclica *Libertas*, «magnífico tratado filosófico y teológico de la libertad humana ante todo, luego del liberalismo»[187]. El papa matiza, exponiendo los aspectos admisibles de la libertad de prensa, de culto, de conciencia. Al concluir el pontificado de León XIII la doctrina liberal hacía crisis en la conciencia europea, pero en sus manifestaciones anticristianas se mostraba en íntima colusión con la masonería en las repúblicas latinoamericanas, con una historia de persecución contra la Iglesia Católica[188].

El liberalismo en América Latina se había presentado más con su fisonomía política que con sus postulados económicos, ya que nuestro continente apenas iniciaba los pasos de la industrialización y había liberales seguramente bien intencionados, que sin percibir el ocaso de la dinámica económica que se perfilaba en Europa, pensaban en la perennidad de su ideología global. Un célebre político de Colombia escribía en 1898 al arzobispo de Bogotá:

> «Dentro de poco no quedarán sino dos grandes fuerzas: la Iglesia y el Liberalismo. ¿Por qué considerarse como rivales? ¿Por qué no sentar las bases de una armonía que será el asombro del porvenir por su inmenso poder civilizador?»[189]

---

183. Encíclica *Diuturnum*, sobre el origen del poder; ACERBI, ibid., p. 49-50; G. JARLOT, *Doctrine pontificale*, p. 80-84, donde se recoge la buena acogida que obtuvo el documento pontificio. Fechado el 29 de junio, 1881. Todavía en 1934 se recogía la misma idea, de una filiación de la Revolución francesa con relación a la Reforma. Llama la atención que fuera la revista de los jesuitas «Études» la que se conservara en tal convicción. Véase G. NEYRON, *La Réforme et la Révolution*, en «Études» (1934) 4, p. 424-435.

184. Texto en *Appendix*, p. 421-445. Amplio comentario en G. JARLOT, o.c., p. 84-99.

185. Véase anteriormente, en el caso del Brasil, nota 160.

186. G. JARLOT, o.c., p. 107-110.

187. Ibid., p. 110.

188. El pequeño texto del obispo alemán de Portoviejo, en el Ecuador, monseñor P. SCHUMACHER, *La Sociedad civil cristiana* [...], o la vehemencia antiliberal del obispo de Pasto (Colombia), monseñor Moreno y Díaz, en sus cartas pastorales de fines del siglo y principios del XX, no parecen hacer distinciones. Véase, del mismo obispo, E. MORENO, *Cartas Pastorales* I, Madrid 1908, p. 210-273.

189. «El Autonomista», periódico bogotano, octubre 1898, núm. 38.

El arzobispo, don Bernardo Herrera Restrepo, respondió con una extensa carta en que señalaba la necesidad de distinciones para poder eventualmente llegar a una concordia. Pero siempre, de acuerdo con el prelado, la historia concreta del liberalismo en Colombia (y diríamos en América Latina) había manifestado otras intenciones[190]. Sorprende que la encíclica *Libertas* no aparezca en el *Apéndice* editado como subsidio de las actas conciliares.

León XIII hubo de recoger el pesado lastre de un catolicismo a la defensiva, replegado intemporalmente y sin audiencia en el mundo positivista y ya, en gran parte, tecnócrata. «El positivismo –escribe A. Acerbi– ennoblecía el impulso anticlerical, ofreciéndole el apoyo de una *Weltanschauung*, en que la liberación del espíritu humano coincidía con la desaparición de las religiones y de las Iglesias tradicionales. Se presentaba, efectivamente, como una explicación global de la realidad del hombre y del universo en términos científicos, destinada a sustituir en las conciencias y en las estructuras sociales el papel jugado hasta entonces por la religión»[191].

El papa Pecci quiso, pues, responder a las necesidades de la época, apoyado en la convicción de que la fuerza moral de la Iglesia y del pontificado romano eran bastantes para recuperar e instaurar los valores religiosos y humanos, cuya supresión arrastraba al mundo a una catástrofe espiritual. El empeño en realizar tales convicciones es lo que algunos historiadores llaman «el proyecto de León XIII»[192]. La historiología del papa León le lleva a interpretar su momento como una reedición exacerbada del antagonismo de las Dos Ciudades de San Agustín: su protagonista es la Iglesia, su antagonista, la anudación de fuerzas anticristianas que opera la masonería. Pero es una Iglesia militante y gloriosa, «realidad cumplida y perfecta, el *regnum immobile* opuesto a las fluctuaciones del mundo y sustraído al riesgo de la historicidad»[193]. Tal concepción generosa, apologética, polémica, deja su marca bien profunda en las Actas del Concilio Plenario. Tal vez la experiencia histórica de ese siglo explica el acento de nuestro Concilio, cuyos actores fueron protagonistas acosados a lo largo y ancho de América Latina, pero también es verosímil que tal condición impidiera apreciar la naturaleza escatológica de la Iglesia en el *todavía no* que había de desarrollarse como principio histórico-teológico en los años del Concilio Vaticano II.

3. *El centro es Roma*

Los años de León XIII se caracterizan por el robustecimiento de la centralización de fuerzas en torno del Papa. El episcopado latinoamericano,

190. Véase B. Herrera Restrepo, *Pastorales y Documentos*, t. I, Bogotá 1898, p. 459-489.
191. O.c., p. 20.
192. A. Acerbi, o.c., p. 58-73; MHI, t. VIII, p. 35-66; P. de Lambier, *Un idéal historique concret de Societé. Le projet de Léon XIII*, en «Révue Thomiste» 86 (1978) 13, p. 385-402.
193. A. Acerbi, o.c., p. 32 y nota 33.

numéricamente débil, y el primer campo de la falange en recibir los golpes hostiles, no se mostró reacio contra tal estrategia. Sólo que León XIII atempera el efecto polémico con un procedimiento irénico y pastoral: buscar el reconocimiento por parte de los Estados de la necesidad de la autoridad de la Iglesia, y así se explica su política extremadamente paciente con los diferentes gobiernos.

El Papa se muestra asimismo persuadido sobre la necesidad de que el papado recupere la hegemonía espiritual de la civilización occidental, singularmente en su papel de conciliador y orientador. Tiene una comprensión de la Iglesia rígidamente unitaria, jerárquica, centralista, como aparece en la encíclica *Satis cognitum* (30 de junio, 1896), en la que no hay confusión de unidad y uniformidad, y donde se reconoce la colegialidad del magisterio de los obispos y del papa.

Roma es para el Papa la ciudad santa y el centro coordinador y hegemónico de la Iglesia[194]. Los nuncios están considerados «en todos sus aspectos como los órganos de ejecución de aquella plena autoridad con que el papa regía, de manera centralista, la Iglesia universal»[195]. Sin embargo fue constante preocupación de su pontificado poner la Iglesia al ritmo de los tiempos para que ella recuperara su sitio social. Esto le llevó a hablar de su «gran política», «fórmula con que se vuelve a tomar el sentido de aquella acción de amplio horizonte tendiente a la recuperación de la influencia social de la Iglesia que el papa persiguió a lo largo de todo el pontificado»[196].

Sería abusivo afirmar que León XIII fomentara un simple retorno a la edad media o a la reconstitución de un modelo social *ancien régime*. Buscaba «un retorno a los principios cristianos actualizables en formas nuevas y a un reconocimiento del papel público de la Iglesia, adecuado y compatible con los desarrollos institucionales de la edad moderna»[197].

En la alocución pronunciada en 1892, cuando se trasladaron de Perusa a Roma los restos del papa Inocencio III, decía el Papa:

> «En medio de estas nuevas condiciones del siglo XIX, ¿será acaso un despropósito desear nuevamente, no ya la tosca civilización ni las defectuosas instituciones de la edad media, sino aquella fe robusta entrañada en la conciencia de los pueblos, que disputaban, en último término al mal, la victoria final y por eso mismo hacía más curables las naciones?»[198]

Si los objetivos de León XIII estaban marcados de grandeza, no es lícito sostener que aspiraban a «un dominio de la Iglesia católica sobre la humani-

194. MHI, t. VIII, p. 57.
195. Ibid., p. 63.
196. A. ACERBI, o.c., p. 73.
197. Ibid., p. 57. MHI, t. VIII, p. 58. A. AUBERT dice que en lo que concernía a la grandeza de la idea italiana y a la mística del *Risorgimento*, León XIII «era más bien un hombre del pasado y un papa del antiguo régimen». A continuación explica tal actitud por la convicción que tenía de la necesidad de la independencia política del papa, que le garantizaba su independencia religiosa. Véase *Nueva Historia de la Iglesia* V, p. 20-21.
198. Cit. por ACERBI, o.c., p. 41, nota 56, remitiendo a *Acta Leonis XIII*, vol. XII, p. 385.

dad, a menos que dominio se entienda en esa mutua compenetración de conceptos religiosos y políticos que era característica de la teoría política de Occidente hasta su disolución al final de la edad media»[199]. En la visión que el papa tenía de su época alentaba igualmente una candente inquietud pastoral: el papa, no obstante «su personalidad, aristocrática por naturaleza», propendía cada vez más «a apoyarse en las masas para presionar a los gobiernos en favor de la Iglesia»[200] y era consciente de que un pavoroso movimiento de descristianización trabajaba desde hacía ya demasiado tiempo contra la fe de las masas populares[201].

Cuando expiraba con su larga vida aquel activo y noble pontificado que humanamente no alcanzó a responder a la grandeza del proyecto, León XIII, a los 21 años de su elección, podía cumplir uno de sus designios: la celebración del Primer Concilio Plenario de América Latina.

III. La celebración del Concilio

1. *El proyecto y los preludios*

Por primera vez en su historia la Iglesia de América Latina iba a tener la experiencia de un concilio de todo su episcopado. Oportunidad extraordinaria para reflexionar acerca de la situación religiosa de las 18 repúblicas latinoamericanas en que entonces se dividía el continente latino. Panamá aún pertenecía a Colombia y Cuba, en cambio, acababa de independizarse de España.

La iniciativa se debió, en gran parte, al arzobispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova, que lo propuso a León XIII en la visita *ad limina* realizada en 1892[202]. Años antes, en 1888, el obispo de Montevideo Mariano Soler, buen conocedor de toda Iberoamérica, había sugerido al Papa esta convocación. El Concilio tuvo «una preparación asombrosamente profunda», según Schmidlin[203] y estuvo a cargo de la Congregación del Concilio, quien redactó un esquema previo de temas, estructurados en más de mil artículos que formaban un grueso volumen. Sus redactores debieron de ser los cardenales Rampolla, Vannutelli y Angelo Di Pietro. Los dos últimos poseían un conocimiento directo, al menos parcial, de los problemas de nuestras iglesias; Di Pietro había representado a la Santa Sede en el Paraguay, después de la terrible guerra de la triple alianza, en la Argentina (1877-1879) y en el Brasil (1879-1881), y Vannutelli había desempeñado un cargo análogo en el Ecuador, Perú, Colombia, Costa Rica, El Salvador y

199. MHI, t. VIII, p. 65.
200. R. Aubert, o.c., p. 23.
201. Sobre la encíclica *Rerum Novarum*, véase G. Jarlot, o. c., p. 177-225 y amplia bibliografía en p. 456-459.
202. Véase «La Civiltà Cattolica», serie XVII, vol. VI, 1899, p. 725.
203. Cit. por MHI, t. VIII, p. 203-204.

Honduras (residiendo en Quito), en un período de ocho años, de 1869 a 1877[204].

En diciembre de 1897 se remitió el *Esquema*, por lo menos a los metropolitanos y delegados apostólicos. Seguramente llegó también a los otros obispos porque se conocen sus observaciones. La Santa Sede invitaba a los prelados a formular su parecer, a lo que se respondió con 454 observaciones, lo que no significa que necesariamente todos hubieran intervenido. Con todo, el esquema se remitió con casi un año y medio de antelación a la celebración conciliar. Desde una exigencia actual, centrífuga, sensibilizada por la especificidad de lo latinoamericano, el procedimiento adoptado entonces, aparece inadecuado en su principio. Las condiciones de la época, la falta de comunicaciones y de recursos, y otras circunstancias desfavorables impedían al episcopado latinoamericano la preparación *in situ* de una especie de previo «documento de trabajo», además de que la Iglesia carecía en América Latina de un organismo eficaz de coordinación, impensable entonces por múltiples razones.

Se invitaba también a los obispos a sugerir un lugar y una fecha adecuada para la reunión. La mayor parte escogió a Roma. Se han señalado dos motivos: el primero, el deseo de manifestar su adhesión al Papa[205], y el segundo, «porque a casi todos era mucho más fácil el viaje a Roma que a alguna otra ciudad de América, por sus dilatadas distancias y difíciles vías de comunicación»[206]. Pero también pudo influir, aunque no se dice, la inseguridad política de algunas regiones y el riesgo de herir sentimientos nacionales; el peligro de interferencia gubernamentales y la escasez de personas preparadas en cuestiones canónicas y teológicas.

La actitud de los gobiernos (al menos de muchos) con relación a la celebración del Concilio, satisfizo al episcopado y a la Santa Sede, como expresamente se hace constar en el artículo 763 de las *Actas*[207].

---

204. Estas y otras noticias directas acerca del esquema previo, de las observaciones enviadas por los obispos a Roma, etc., las tomamos de la tesis de la señorita F. MORANDO, trabajada en la Universidad de Roma: *Il Primo Concilio Plenario Latinoamericano*, Università di Roma, Matr. núm. k/20242, 1980, que nos ha facilitado su director, el doctor Gian M. Vian, y con cuya autorización podemos hacer uso de sus noticias. Cuando citemos este trabajo no daremos más indicaciones que el nombre de su autora, sin paginación, por tratarse de una tesis inédita. Ella misma reconoce las forzosas limitaciones de su investigación que no ha acudido sino a fuentes fácilmente accesibles del Archivo Vaticano. Sin embargo nos transmite datos que sin su colaboración serían desconocidos.

205. Lo agradece León XIII en la carta de convocación, *Diuturnum*, 25 de dic. 1898; en la otra, *Iesu Christi Ecclesiam*, 1.° de enero 1900, y en la carta de los padres conciliares a León XIII, 29 de mayo de 1899. Véanse *Actas y Decretos*, p. XV ss; XXII ss; XXVII ss, respectivamente.

206. Así la carta *Cum diuturnum*.

207. El texto definitivo de los documentos conciliares se editó en Roma en 1900 con el original latino y la traducción oficial al castellano: *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIX*. Consta de 593 páginas impresas. Aquí usamos la reimpresión de 1906. El traductor fue don José María Ignacio Montes de Oca, obispo de San Luis de Potosí (México). Sobre este prelado véase la biografía esbozada por A. JUNCO, *Monseñor Montes de Oca* en «Abside» 35 (México 1971). Era un prelado señorial y solemne. De vez en cuando la traducción parece decir más de lo que dice el original latino. A este

El estudio de Flavia Morando nos transmite informaciones de interés. El obispo de Medellín, monseñor Joaquín Pardo Vergara[208], opinaba que no era oportuno entonces un «Concilio» en Roma, sino que prefería una «adunación» de uno o más obispos de cada provincia eclesiástica para lograr alguna síntesis en el estudio de los problemas de la Iglesia[209]. Roma le parecía demasiado distante y se corría el riesgo de que por ello no conocieran con precisión las condiciones de nuestro continente por la diversidad de regímenes y situaciones[210]. También algunos obispos mexicanos se mostraron un poco reticentes a la celebración de un concilio. Les parecía que la heterogeneidad de situaciones de América Latina, la distancia y la edad de algunos prelados no era propicia al proyecto[210a]. Los prelados de Santo Domingo, México, Cuernavaca y Querétaro, propusieron la capital mexicana; los de Chile y Argentina se inclinaban por Santiago; el de Lima ofrecía esta capital en nombre de su gobierno. Las sesiones empezaron el 28 de mayo de 1899, día de la Santísima Trinidad y concluyeron el 9 de julio; la sede del Concilio fue la amplia capilla del Colegio Pío Latinoamericano que podía albergar hasta 400 personas[211]. El papa hubiera querido hospedar generosamente a los obispos, pero lamenta que «por la estrechez a que las adversas circunstancias nos han reducido», no pueda brindarles una mejor hospitalidad[212].

«Concilio Plenario»: sobre su naturaleza jurídica ha escrito un estudio el *canonista y obispo colombiano, monseñor Pablo Correa León († 1980)*[213]. No es un Concilio *nacional*, al que concurren los obispos de una nación; ni es Concilio *provincial*, formado por los obispos sufráganeos con su metropolita; ni es Concilio diocesano. Pero el término «plenario» es fluctuante: a veces a los concilios nacionales se les dio este apelativo. A los concilios de

---

*primer tomo le acompaña un segundo Apéndice que contiene documentación pontificia y conci*liar, así como declaraciones de las congregaciones romanas y del que se hicieron otras ediciones. Quiere ser un subsidio para ilustrar auténticamente las declaraciones conciliares. Parece que a algunos obispos mexicanos no les pareció oportuna la publicación del *Apéndice* (Morando).

208. Véase una semblanza de su persona en J. Restrepo Posada, *Arquidiócesis de Bogotá, Cabildo eclesiástico,* Bogotá 1971.

209. En la carta apostólica *Iesu Christi Ecclesiam* con que León XIII promulga los decretos del Concilio, se lee: «Unánimes estuvieron los obispos con respecto a la celebración del Concilio», *Actas,* p. XV. Parece que en 1890 los obispos del Brasil no estaban de acuerdo en la convocación de un concilio latinoamericano. Debo esta noticia al P.E. Piva, O.F.M., encontrada por él en el Archivo Vaticano.

210. Uno de los consultores romanos ha anotado al margen de esta interesante observación, que ésa era una razón de más para celebrarlo en Roma.

210*a*. Noticia que me ha proporcionado el presbítero Eduardo Chávez, arquidiócesis de México, que actualmente investiga sobre el Concilio Plenario en el Archivo Vaticano. Señala los legajos *(Buste)* XIII y XIV de la visita apostólica de monseñor Niccolò Averardi.

211. Noticias interesantes en L. Medina Ascensio, *Historia del Colegio Pío Latinoamericano,* p. 87-91; en «La Civiltà Cattolica», reseña de la apertura, serie XVII, vol. VI, 1899, p. 725-728. En la inauguración actuó por vez primera el célebre maestro Lorenzo Perosi como director de la *Cappella Pontificia.*

212. *Actas,* p. XXII-XXIII.

213. «El Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 y la Conferencia episcopal Latinoamericana de 1955», en *Cathedra,* vol. XI (Bogotá 1957), núm. 1, p. 47-55.

Baltimore, por ejemplo, que congregaron en la segunda mitad del siglo pasado a los obispos de las diversas provincias eclesiásticas de los Estados Unidos, se les llamó «plenarios». La peculiaridad de nuestro concilio reside en que estuvo conformado por los episcopados de todos los países latinoamericanos por convocación hecha por el Papa; y tenía que serlo por él, ya que ninguna otra autoridad en la Iglesia hubiera podido hacerlo. Por otra parte, siendo *Concilio*, revestía autoridad legislativa sobre todo el continente latino, mientras que las futuras *conferencias* generales del episcopado latinoamericano (Río, Medellín, Puebla) no han tenido esta autoridad canónica. Una circular de la Congregación del Concilio[214] determinaba que deberían asistir todos los arzobispos y aquellos obispos «que son únicos en una república: Costa Rica, Comayagua (Honduras), Nicaragua, El Salvador y Paraguay». Como no era conveniente que, durante el Concilio, quedara «absolutamente sin pastores esa vastísima parte del mundo», el papa no imponía la obligación de asistir a cada obispo sufragáneo. El metropolitano debía reunir a los mismos para elegir, con ellos, a uno o varios que los representaran.

Por el párrafo 5.° de la circular mencionada se sigue que ya habían llegado a Roma las observaciones hechas al esquema inicial remitido a los obispos latinoamericanos en 1897, pues se les pide los examinen cuidadosamente, para lo cual se les envían juntamente con la circular.

No sabemos en qué países fue posible celebrar esta reunión previa. Más bien creemos que todo debió de hacerse por cartas como lo prevé también la misma circular, tanto en lo referente a la designación de los asistentes como de las nuevas observaciones que ocurrieran. En efecto, esta circular se envió el 7 de enero de 1899 y la inauguración del Concilio estaba prevista para fines de mayo. Es impensable que en tan escaso tiempo pudiera llegar el correo a los metropolitanos, y que los sufragáneos lograran reunirse, a más tardar, en abril, en repúblicas de enorme vastedad, como Colombia, Venezuela, Perú, Argentina, Chile, Bolivia, que no constituían sino una sola provincia eclesiástica[215]. En México, debido al progreso de las comunicaciones, sí se reunieron los obispos de las diversas provincias eclesiásticas para designar a los que debían asistir.

Concurrieron 13 arzobispos y 40 obispos. De los arzobispos faltaron los siguientes: el de Guatemala, Ricardo Casanova, seguramente por la agitación política del país en aquellos momentos; el de Charcas o La Plata (Sucre, Bolivia), Miguel Taborga, por razones análogas; el de Caracas, Críspulo Uzcátegui, que, aunque no tenía sino 55 años, se hallaba bastante afectado de salud, y el de Santo Domingo, Fernando A. de Meriño, al que una enfermedad detuvo en París. Los países numéricamente más representados fueron México, con 13 prelados; Brasil, con 11; Colombia y Argentina enviaron seis cada uno; Chile, cinco. Las demás repúblicas, tres o menos;

---

214. *Actas*, p. XXIV-XXV.

215. No hemos leído nada acerca de tal reunión, por ejemplo en Bogotá, y sabemos que el arzobispo de Bogotá y el obispo de Medellín salieron para Roma en abril.

pero de toda Centroamérica sólo acudió monseñor Bernardo Thiel, obispo de Costa Rica[216].

Hay que decir una palabra sobre los límites existentes hasta ahora en el estudio de este Concilio. Tenemos la edición de las *Actas*, pero, a excepción del trabajo de F. Morando, no conocemos estudios basados en las fuentes[217]. Es por tanto imposible, hasta el momento, conocer los criterios que guiaron a los miembros de la Congregación del Concilio en la redacción del *Esquema* previo remitido al episcopado Latinoamericano en 1897 que ya estaba bastante esbozado en 1894. Como dijimos anteriormente, el *Esquema* mereció 454 observaciones; respondieron, siempre de acuerdo con la información de F. Morando, once obispos de México, cuatro de Colombia, tres de Venezuela, tres del Brasil y tres de Haití, y uno de Guatemala, el Ecuador, Argentina, Uruguay y Chile.

Tampoco se conocen los criterios según los cuales cada provincia eclesiástica escogió a los participantes; habría que completar el marco teniendo en cuenta su personalidad, su formación teológica, experiencia pastoral y su edad[218].

Reducimos nuestra noticia a los años de edad y de ministerio episcopal de los participantes en el Concilio Plenario de América Latina[219]:

Edad	
De 31 a 40 años:	3 obispos
De 41 a 50 años:	17 obispos
De 51 a 60 años:	20 obispos
De 61 a 70 años:	7 obispos
De 71 a 73 años:	3 obispos
Total:	50 obispos

Episcopado	
De 1 a 5 años:	14 obispos
De 6 a 10 años:	26 obispos
De 11 a 15 años:	8 obispos
De 16 a 20 años:	3 obispos
De 21 a 25 años:	1 obispo
De 26 a 30 años:	1 obispo
Total:	53 obispos

Este cuadro estadístico puede ayudarnos a comprender mejor la composición del Concilio. En cuanto a la edad, el mayor número está situado entre los 51 y los 60 años y le sigue el de quienes tenían de 41 a 50. Llama la atención la presencia de tres septuagenarios en razón del esfuerzo que hubo de suponer un viaje tan dilatado. Es también sorprendente que casi la mitad de los obispos lleve relativamente poco tiempo de ministerio, y por tanto, de experiencia episcopal; hay 26 obispos entre seis y diez años de

216. Elenco en *Actas*, p. XLVIII-XLIX.

217. No hemos podido consultar el estudio del historiador mejicano, F. Cejudo, y sabemos que en Lovaina se ha escrito recientemente una monografía.

218. En el marco histórico inicial han aparecido ya algunos nombres notables: Mariano Casanova (Chile), Bernardo Herrera (Bogotá), Mariano Soler (Montevideo), Joaquín Arcoverde (Río de Janeiro), Bernardo Thiel (Costa Rica), Sinforiano Bogarín (Asunción), Fernando de Meriño (Santo Domingo).

219. En la estadística de edades sólo aparecen 50 porque la fuente de consulta, *La Gerarchia Cattolica 1899*, no presenta el dato completo de tres de estos prelados. Manifestamos nuestro agradecimiento al profesor Humberto Rayo Aguilera (Bogotá), que elaboró este cuadro estadístico.

episcopado y 14 entre uno y cinco años. Los «patriarcas» entre 21 y 30 años de ministerio episcopal son únicamente dos. Pero de los 50 obispos de quienes se tienen datos completos, 30 pudieron tener experiencias personales de los cambiantes sistemas políticos, sin duda intensamente vividas.

Sólo se han publicado las síntesis de las 29 congregaciones generales y de las nueve sesiones solemnes. Es indispensable conocerlas completas para tener una idea adecuada acerca de la marcha del Concilio, de los focos de interés, y de los temas que debieron de suscitar un más intenso debate. El conocimiento del epistolario de los obispos, de sus escritos y notas personales, de las cartas pastorales dirigidas a sus diocesanos después del Concilio, serán instrumento de máxima importancia para conocer el ambiente que imperaba, así como sus impresiones personales. Por cierto que la celebración de esta asamblea episcopal pasó inadvertida en su momento, hasta el punto que aún «La Civiltà Cattolica» le dedicó escasas páginas de crónica[220].

Las 29 congregaciones generales fueron presididas por turno por los arzobispos participantes, en calidad de *delegados apostólicos* del Papa. Con este gesto León XIII quería subrayar el carácter latinoamericano de esta asamblea y, como lo destaca «La Civiltà Cattolica»[221], crear un clima de gran libertad. A las nueve sesiones solemnes asistieron, como presidentes puramente honorarios, algunos cardenales de la curia[222]. Aunque algunos obispos llevaron sus propios consultores o compañeros, entre los ocho consultores oficiales no hay latinoamericanos. No es impensable que nuestras diócesis carecieran de personas especialmente cualificadas por su competencia canónica y por el conocimiento del más reciente magisterio pontificio o de los decretos de las congregaciones romanas. Entre los consultores se destacó, por su influjo personal, el capuchino José de Calasanz de Llaveneras (su nombre de pila era José Vives y Tutó), creado cardenal durante la celebración del Concilio, quien «desde 1884 sostenía en la curia un declarado antiliberalismo», «procedente del grupo de integristas españoles del que surgió el libro *El Liberalismo es pecado*»[223].

2. *La exaltación latinoamericana del Concilio*

«América Latina» es una denominación con origen también eclesiástico, y antes de que lo empleasen los franceses en México, lo había empleado Pío IX en la fundación del seminario o Colegio Pío Latinoamericano en 1858[224]. León XIII quería reafirmar los valores de nuestra Iglesia, latina y

220. Véase anteriormente, nota 202.
221. Ibid.
222. Di Pietro, Cretoni, Gotti, Jacobini, Agliardi, Ferrata.
223. MHI, t. VIII, p. 203-204 y 545-546, con bibliografía.
224. P. TERMOZ, que escribe a principios de este siglo y que vivía en Roma, trabajando en la Curia Romana, asegura el origen eclesiástico del término. DTC I, o.c., col. 1081. L. MEDINA ASCENSIO no aporta ningún dato acerca de cómo emergió este nombre al fundarse el «Pío Latino».

americana. En la carta de convocación del Concilio, el papa hacía énfasis en su preocupación de mirar «por los intereses comunes de la raza latina a quien pertenece más de la mitad del Nuevo Mundo». En nuevo documento con que promulga las Actas del Concilio, afirma que en ningún momento ha permitido «que a las escogidas repúblicas de la América Latina falten los cuidados y los desvelos que hemos prodigado a las demás naciones católicas»[225].

La convicción exaltante de los valores cristianos del alma latinoamericana se pone de manifiesto en el sermón de apertura predicado por el arzobispo de Montevideo, don Mariano Soler: «Quiera Dios todopoderoso –decía– que esta nuestra asamblea sirva para estrechar cada día más los fuertes lazos de fraternidad y cortesía que unen a las repúblicas de la América Latina.» Palabras tanto más significativas cuanto que en muchos participantes aún estarían vivos los recuerdos de las contiendas internacionales entre las repúblicas centroamericanas; de Chile, Perú y Bolivia; de Argentina, Uruguay, Brasil y Paraguay[226].

A su vez, la oración fúnebre pronunciada por el obispo de San Luis de Potosí, don Ignacio Montes de Oca, en la conmemoración exequial de los obispos muertos en esos cuatrocientos años de Iglesia, el 4 de julio, evoca la gloria de la evangelización ibérica[227]. Se advierte hoy el contraste entre el acento nostálgico y fogoso con que se describe la obra de España conquistadora y la reticencia observada por Juan Pablo II en su visita a Santo Domingo y a México (enero, 1979), quien se refirió únicamente a la obra evangelizadora de los misioneros hispanoportugueses. Pero se ha de explicar el talante del orador como un eco a las corrientes de búsqueda de los valores originarios hispanizantes, y como reacción contra el influjo positivista y foráneo con sus interpretaciones despistadas de la naturaleza indoibérica de América Latina[228]. El sustrato africano no es mencionado.

El tono del discurso se vuelve patético al describir el cambio operado en

---

En la exposición que hizo a Pío IX el sacerdote José Ignacio Víctor Eyzaguirre en 1856, para proponer la fundación, habla de las «provincias de la América española y portuguesa», o.c., p. 30-36. Todo parece resuelto con el trabajo de A. ARDAO que citamos en la nota 2 del cap. I.

225. *Actas*, p. XIV. El término latino reza: *caeteras catholicorum nationes*. ACERBI, asegura que para León XIII la era del absolutismo político estaba irrevocablemente terminada. «Como prueba está la ausencia en su magisterio de un papel religioso de las *naciones cristianas*», o.c., p. 39 y nota 51.

226. El discurso inaugural lleno de brioso orgullo latino, en *Actas*, p. LXIV-LXXIV. Quizá el representante más hispanófobo del siglo XIX haya sido el chileno Francisco BILBAO. En *El Evangelio americano* editado en 1864 en Buenos Aires, execra el origen hispánico de nuestros pueblos, se extasía ante el progreso de los Estados Unidos y sueña en una desespañolización de Hispanoamérica.

227. Ibid. CII-CXXV. El tono es de tal naturaleza que los antropólogos o sociólogos modernos elevarían más de una protesta.

228. Ya en 1881 y en 1886, el historiador católico mexicano, J. García Icazbalceta, había publicado notables estudios históricos que venían a contrabalancear las interpretaciones tendenciosas de la historiografía no católica. Pío XII tiene diversas referencias exaltantes del carácter católico ibérico de América Latina (véase JUAN TERRADAS SOLER, *Una epopeya misionera. La conquista y colonización* [...] *vistas desde Roma*, Madrid 1962).

el siglo liberal. Desfilan las figuras de los obispos víctimas de su intrepidez en luchar por la identidad y la libertad de la Iglesia: perseguidos, despojados, desterrados, difamados y aun muertos. Se comprende el estado de ánimo con que habían abordado los problemas planteados por el laicismo, el liberalismo, la masonería, causantes externos de las tribulaciones de la Iglesia. No hemos de desconocer la presencia actuante de una nostalgia ilusoria de los tiempos idos: «Podemos alimentar la esperanza –decía monseñor Montes de Oca– de que, a vuelta de algunos años, la misma religión nos restituya el vigor de nuestros abuelos y otra vez confiera a nuestra estirpe la hegemonía de hace cuatro siglos»[229].

En la *Carta Sinodal al Clero y al Pueblo de la América Latina*, firmada el 9 de julio, día en que se clausuró el Concilio, los obispos consideran como «especial favor divino» el haber poblado «prodigiosamente la América de raza latina y católica»[230]. Emerge, es cierto, en esta carta el sentido de evangelización que tuvo también la presencia de España y Portugal en el Nuevo Mundo. Si tales expresiones pueden parecer a algunos historiadores la traducción de un romanticismo de «Cristiandad», admiten igualmente otra explicación: la reacción contra el despojo de valores cristianos que había pretendido imponer en América Latina la onda retrasada de la ilustración antirreligiosa llegada después de la independencia. A esa exaltación de la latinoamericanidad responderá en la segunda mitad del siglo XX, otra convicción, expresada en términos más matizados por Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, por *Medellín* y por *Puebla*, acerca de la original vocación histórica de América Latina.

3. *Los decretos del Concilio*

Los decretos conciliares están comprendidos en 16 títulos: I. De la fe y de la Iglesia Católica; II. De los impedimentos y peligros de la fe; III. De las

229. El sermón de monseñor Montes de Oca, dentro de su fogosidad hispanizante y latinoamericana, podría tener una explicación también táctica. De acuerdo con una noticia de CivCatt (serie XVII, VII, 1899, crónica del 23 de junio al 6 de julio de 1899, p. 225-226), un corresponsal del «New York Herald», bajo el título *Existence of dissensions,* envió a la edición de París del mismo periódico, con fecha de 18 de junio, chismes de disensiones entre obispos que favorecerían el «americanismo» de los Estados Unidos y entre los que estarían por el «latinismo» de Iberoamérica. El corresponsal afirma que tuvo un coloquio con el antiguo rector del Colegio Norteamericano, mons. O'Connell, a quien el periodista habría referido ciertas expresiones oídas personalmente al arzobispo de Bogotá, mons. Herrera Restrepo en estos términos: «Yo deseo que se sepa que los miembros del Concilio Latinoamericano no son españoles sino americanos; que su afecto, sobre todo en materia de religión, no es por España, sino por el *Americanismo,* como éste se entiende y se practica en los Estados Unidos, y que esta verdad será, tarde o temprano, reconocida también por el Vaticano.» A lo cual mons. O'Connell habría respondido: «Podrá ser así. Monseñor Herrera, por cierto, es muy inteligente, serio y es un liberal; pero los otros, y ciertamente la mayoría, piensa diversamente.» CivCatt añade que el arzobispo de Bogotá la ha autorizado a desmentir tales informaciones, tanto más que él no había tenido ningún encuentro con tal periodista.

230. *Actas,* p. CXLIV-CLX.

personas eclesiásticas; IV. Del culto divino; V. De los Sacramentos; VI. De las Sacramentales; VII. De la formación del clero; VIII. De la vida y honestidad de los clérigos; IX. De la educación católica; X. De la Doctrina Cristiana; XI. Del celo por la Salvación de las almas y de la caridad cristiana; XII. Del modo de conferir los beneficios eclesiásticos; XIII. Del derecho que tiene la Iglesia de adquirir y poseer bienes temporales; XIV. De las cosas sagradas; XV. De los juicios eclesiásticos; XVI. De la promulgación y ejecución de los decretos del Concilio.

El objetivo del Concilio quedó ya propuesto en la sesión inaugural: «La mayor gloria de Dios; la defensa y propagación de la fe católica; el aumento de la religión y la piedad; la salvación de las almas; el esplendor de las Iglesias; el decoro y disciplina del clero, y la dignidad, defensa y ampliación del [...] Orden Episcopal.»

Todo el texto está ordenado en 998 artículos. Las fuentes están constituidas por el magisterio de León XIII (casi cien citas), por el Concilio de Trento y el Concilio Vaticano I, por el magisterio de Pío IX y el *Syllabus,* por las declaraciones de sínodos antiguos y recientes y de las congregaciones romanas, por el Catecismo Romano y otros documentos canónicos.

Sorprende que el Concilio no cite explícitamente los Concilios y Sínodos indianos, si bien el obispo Montes de Oca en la oración fúnebre que mencionamos anteriormente, dice que no pocos de los decretos del Plenario concordaban al pie de la letra con aquellos «llenos de prudencia y sabiduría»[231]. Se mencionan allí mismo los sínodos de Quito y de Bogotá, celebrados algunos decenios atrás: «Mucho se ha hablado de ello en nuestras congregaciones y por cierto con grandes elogios»; pero su empleo efectivo, si nos atenemos a las citas, es extremadamente reducido[232].

¿Habría que concluir, entonces, que no alienta una especificidad latinoamericana? Como la entendemos hoy, seguramente no, ni en las posibilidades y en la mentalidad de la época esto era atendible. El rigor técnico de la redacción, el argumento excesivamente canónico, la orientación y el tono de los documentos, parece indicar más bien el influjo apremiante de las grandes preocupaciones que agobiaban homogéneamente a la Iglesia universal. Por otra parte el esquema fue preparado por técnicos romanos, y aunque recibió numerosas observaciones, éstas parecen haber sido, en general, de carácter formal: el episcopado latinoamericano observaba con reverente actitud cuanto había recibido de Roma.

No eran tiempos maduros todavía para que un Concilio se preocupara en reflexionar sobre las realidades temporales y los problemas estructurales de la sociedad, aunque en el Vaticano I ya habían aflorado estas preocupaciones[233]. El arzobispo de Montevideo decía en la sesión inaugural que la

---

231. *Actas,* p. CXXIV-CXXV. E. DUSSEL, no compartía demasiado este escrúpulo en 1967, puesto que escribe: «Este Concilio viene a renovar lo decretado por los Concilios del siglo XVI.» Véase *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina,* Barcelona 1967, p. 135.

232. Véanse, por ej., los núms. 417, 463, 481, 531, etc.

233. E. CÁRDENAS, *Problemas sobre el Hombre en el I Concilio Vaticano,* en «Universitas» (Bogotá 1970), núm. 38, p. 231-251.

gran preocupación estaba constituida por la «discusión de aquellas materias que más hayan de fomentar en nuestras regiones, la disciplina, la santidad, la doctrina y celo del clero; y la moralidad, la piedad, el conocimiento más sólido de nuestra santa religión y la represión de perversas doctrinas en los pueblos a nuestro cuidado sometidos; y de esta suerte, como es evidente, trabajaremos en favor de la paz y prosperidad de los pueblos que estriban principalmente en la religión católica [...]. Seremos por tanto, beneméritos de la sociedad civil, puesto que la religión para todo es útil»[234].

Tal lenguaje manifiesta que los obispos quieren hablar a una sociedad cristiana que los entienda; pero ¿y qué pensar de los sectores irreligiosos influyentes por el poder y por otros medios?

Las palabras que transcribimos a continuación descubren cierta perplejidad acerca de la incidencia efectiva del Concilio en la marcha histórica de nuestro continente:

> «Pero ¿qué pensará el mundo entre tanta variedad de opiniones, acerca de nuestras reuniones pastorales? Las declarará tal vez fórmulas y ritos estériles, vanas declamaciones, proyectos inútiles, sentencias sin fruto. Pero esto nada nos importa, porque hasta la historia profana demuestra cuánto yerran los que de tal manera opinan.»

En la segunda congregación general (30 de mayo) se insistió en «la plenísima libertad» de opinión y de palabra con que debía procederse[235], así como de la libertad para servirse de los consultores que los obispos tenían consigo.

a) *La fe y la Iglesia*

El título I sobre la fe y la Iglesia sólo reafirma la doctrina tradicional del Concilio Vaticano, del *Syllabus* y de las enseñanzas de León XIII. Pero se recuerda a los católicos que están llamados a «confesar paladinamente su fe», y se reprueba «la inacción de los cristianos» (núm. 17). Era oportuno tal estímulo para una comunidad por tantas causas acobardada e impreparada ante el asalto del laicismo.

El tema de la Iglesia no se presenta en forma original. Campea la eclesiología tradicional[236] pero se insiste en la autonomía de la Iglesia frente al poder temporal. Es, por lo menos, una reafirmación doctrinal recordada a tantos gobiernos abusivos, que hostigaban de continuo al catolicismo latinoamericano.

Sobre la política pontificia de los concordatos (núm. 70) se previene que no han de ser juzgados como «una infausta y excesiva condescendencia con los poderosos de este mundo». La Santa Sede no transigiría jamás con las pretensiones indebidas e injustas de la potestad civil. Cabe suponer que se

---

234. *Actas*, p. LXVII.
235. *Actas*, p. LXXVI.
236. Llama la atención la ausencia de las encíclicas *Satis cognitum* y *Divinum illud* que son típicas de la eclesiología de León XIII.

está señalando a extremistas ultracatólicos latinoamericanos que quisieran heroísmos estériles.

A un continente católico donde los gobiernos habían introducido el matrimonio civil, el divorcio, el Concilio propone una vez más la doctrina católica sobre la familia (núm. 74-78). Es interesante observar que el tema de la familia se trata precisamente en el título referente a la Iglesia.

La exposición del pensamiento de la Iglesia acerca de la sociedad civil (núm. 79-88) se apoya, de preferencia, en el magisterio de León XIII. Se reafirma la neutralidad de la Iglesia ante las formas de gobierno pero no ante su indiferencia por el bien común o ante las tiranías, o ante el «indiferentismo civil» en materia religiosa. La enseñanza se inspira en la encíclica *Immortale Dei* (1.° de noviembre de 1885), que el papa había dirigido propiamente a los católicos con gran valentía. La exposición de la tesis pontificia sobre la incoherencia de una neutralidad estatal frente a Dios o sobre la indiferencia religiosa, dice G. Jarlot, «suponía gran energía y gran coraje de parte de un pontífice cuya ambición residía en conquistar el mundo moderno, de reconciliar la Iglesia con su tiempo»[237]. Con mayor razón tenían que hablar los obispos latinoamericanos que habían sido testigos de esta ruptura impuesta a repúblicas de tradición cristiana. Basado también en el magisterio del papa León, el Concilio estimula a que la acción de los laicos intervenga en la política estatal de la educación y salga a campos más *vastos y «se extienda al gobierno del Estado», aspirando a los puestos públi*cos para «introducir en las venas del Estado, a guisa de sangre y de jugo salubérrimo, la sabiduría y la virtud de la religión católica» (núm. 87).

Es extraño que en este punto no se cite la encíclica *Sapientiae christianae*[238] acerca de los deberes cívicos de los católicos. No hay alusión alguna a la creación de partidos de inspiración cristiana, aunque el catolicismo de Costa Rica ya había hecho un positivo ensayo auspiciado por monseñor Thiel[239]. En América Latina los partidos conservadores habían apoyado y apoyaban a la Iglesia; habían producido figuras de talla cristiana; pero sus programas y muchos de sus conductores no eran cristianos a secas, sino cristianos conservadores, y estos ingredientes políticos no podían ser asumidos impunemente por la Iglesia. De hecho, en la historia del siglo XIX no hubo distinciones entre «católicos» y «conservadores» y la falta de discernimiento, explicable en medio de las borrascas, llevó consigo lamentables confusiones que perjudicaron con el tiempo a la causa neta de la Iglesia[240].

---

237. *Doctrine Pontificale et Histoire,* o.c., p. 104. El Concilio Vaticano II, mientras reconoce la sana autonomía de la ciudad terrena, enseña que «se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca y elimina la libertad religiosa de los ciudadanos.» *Lumen gentium,* 36d. Cita las encíclicas *Immortale Dei* y *Sapientiae Christianae* de León XIII. La declaración conciliar es tanto más importante cuanto que es uno de los pocos pasajes condenatorios del Concilio Vaticano II.

238. Véase G. JARLOT, l.c., p. 115-139.

239. Lo mencionamos en el marco histórico.

240. Es preciso no contentarse con juicios simplistas al analizar la situación concreta del catolicismo en América Latina, donde la democracia efectiva estaba en pañales. Al margen de la

Se presentó también, sobre todo en Centroamérica, el fenómeno de la amalgama de un conservadurismo o tradicionalismo social con una actitud más o menos hostil hacia la religión entre los grupos económicamente poderosos.

El pasaje conciliar encierra una idea noblemente cristiana: el poder no está por encima del hombre y a Dios hay que atribuir el origen del poder.

El capítulo dedicado a las relaciones de la Iglesia y del Estado (núm. 89-96) apunta derecho a una de las patologías más agobiadoras de los estados de tradición católica y de las repúblicas latinoamericanas con que tanto se había mortificado y exasperado una relación de concordia: el jurisdiccionalismo, las pretensiones patronalistas, el monopolio de la educación. Por el estudio de F. Morando, conocemos la preocupación que habían demostrado el arzobispo de Guatemala, Ricardo Casanova, y el de Barquisimeto (Venezuela), monseñor Gregorio Rodríguez, en sus observaciones al esquema previo (recibido con bastante anticipación a la convocación del Concilio), en lo que se refiere a la rigidez con que se abordaba el tema de relaciones entre la Iglesia y el Estado y el estatuto patronalista vigente en la mayoría de las repúblicas latinoamericanas[241]. El número 92 declara que el patronato no es por sí un derecho de la potestad civil; sin embargo, no menciona, ni siquiera globalmente, las concesiones hechas por Pío IX a algunas repúblicas centroamericanas o al Ecuador y al presidente del Perú; se puede pensar que, habiéndose roto aquellos concordatos unilateralmente, y habiéndose restablecido abusivamente en el Ecuador (1897) la ley patronalista de 1824, el Concilio no quiere dar pie a nuevas interpretaciones ni reclamaciones. F. Morando ha comparado el texto primitivo del esquema con el texto que salió del Concilio, y en este punto los encuentra idénticos. A las observaciones de los dos obispos que habían solicitado una redacción más atenuada, había anotado uno de los consultores romanos que las cosas tenían que ser llamadas por su nombre. El Concilio no podía desaprovechar esta ocasión solemne para descalificar el endémico abuso de nuestros gobiernos herederos del regalismo dieciochesco de entrometerse en todos los campos de la vida eclesial.

A manera de inquietud histórica, podría hacerse *hoy* la pregunta de si una mayor flexibilidad por parte de la Iglesia, de haber sido posible, no hubiera evitado en más de una ocasión, las rupturas y tensiones que, en

---

Iglesia se fueron constituyendo dos corrientes: la liberal nutrida en principios laicistas; la conservadora, en principios tradicionalistas, algunos de cuyos postulados coincidían materialmente con principios cristianos. Fortalecidas las dos corrientes, el partido conservador tomó un aire confesional, y siendo la única fuerza política efectiva en esas circunstancias, contra todo cuanto significaba «liberalismo», es explicable la identificación que se hace entre «partido conservador» y «partido católico». Un estudio sobre este proceso en Europa del siglo XIX ha aparecido en el reciente libro de J.M. MAYEUR, *Des Partis catholiques à la Démocratie chrétienne XIX-XX^e siècles*, París 1980. En copia de una carta a la Santa Sede, que tenemos en nuestro poder, el arzobispo de Bogotá, Vicente Arbeláez (1874) afirma que muchos conservadores eran tan liberales como los liberales.

241. Ninguno de los obispos asistió al Concilio. Ya dijimos anteriormente que monseñor Casanova se vio seguramente impedido por la situación política de Guatemala.

último término, no desconociéndose el heroísmo de los obispos, vinieron a perjudicar al pueblo católico por la instauración de un laicismo desaforado. Todo se plantea en el nivel de las posibilidades. Tal podría considerarse el caso de la Iglesia en México, cuando en 1856 empezó el proceso oficial de desamortización de bienes que poseía. Se ha escrito que su riqueza era fabulosa y que una política de magnanimidad y comprensión, empezando por el propio papa, hubieran evitado las rupturas funestas que siguieron a las medidas adoptadas por el ministro de Hacienda, Miguel Lerdo de Tejada. Sin eludir la suposición, y sin atribuir, por principio, terquedad y obcecación persecutoria a los gobiernos y actitud martirial a la Iglesia, es preciso manejar los datos históricos con extrema cautela. Cuando hablamos de una Iglesia despojada no siempre debemos entender su absoluta inocencia social; tampoco absoluta inocencia en los gobiernos[242].

b) *Las amenazas a la fe. Un catolicismo asediado*

El título II trata «de los impedimentos y peligros de la fe». Se enumeran las graves desviaciones de la época con un lenguaje tajante:

> «Nos horroriza y aflige en extremo el recordar los monstruosos errores, los variados e innumerables artificios para hacer daño, las asechanzas y maquinaciones con que estos enemigos de la verdad y de la luz, y hábiles inventores de engaños, trabajan [...]» (núm. 97).

Se condenan el ateísmo y el panteísmo, el racionalismo, el naturalismo y el positivismo, origen de «todos los errores del liberalismo», cuyo «peor carácter y la mayor degeneración de la libertad, consiste en desconocer por completo la soberanía de Dios y en rehusarle toda obediencia, así en la vida pública como en la privada y en la doméstica» (núm. 104). Se está hablando del laicismo y del liberalismo en su grado de mayor radicalidad. También la reprobación de la indiferencia religiosa (núm. 108) toma por el camino de la intransigencia y rigorismo: leída en su tenor literal parecería contradecir la doctrina del Concilio Vaticano II[243]. Se distingue, sin embargo, la doble vertiente del liberalismo, porque existe uno mitigado, formulado por Cavour bajo la fórmula de «La Iglesia libre en el Estado libre». El Concilio sigue, como es evidente, la enseñanza de León XIII: una interpretación liberal lleva a desconocer la misma existencia de la Iglesia por parte del Estado;

---

242. Compárese el juicio perentorio dado por E. RUIZ GARCÍA a este problema en su *América Latina hoy*, o.c., 2, p. 11-22 y la relación de los hechos escrita por M. CUEVAS, en *Historia de la Iglesia en México* V, o.c., p. 281-336.

243. Para comprender la evolución doctrinal, véase J.C. MURRAY, *Vers une intelligence du developpement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse*, en *Vatican II, La Liberté religieuse* («Unam Sanctam» 60), París 1967, p. 111-147. No debe olvidarse un pasaje de la *Declaración sobre la libertad religiosa* del Concilio Vaticano II, donde se dice que este Concilio «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo.» Véase el núm. 1, párr. 3. En el núm. 2, nota 2, se cita la encíclica *Libertas* de León XIII con el lugar adecuado, *Acta Leonis XIII* 8 (1888) p. 237-238.

otra, aun reconociéndola, quiere relegarla a sociedad puramente privada sin poder legislativo sobre sus miembros y aun pretende sujetarla a las leyes del Estado; otros, finalmente, sin estar de acuerdo con la separación, buscan una actitud acomodaticia de la Iglesia (núm. 106-107)[244].

La enseñanza del Concilio Plenario cita el *Syllabus* (núm. 15-17) y, refiriéndose al protestantismo (núm. 110), del que «han emanado todos los errores politicosociales que perturban las naciones», acude a una página agria de la encíclica *Diuturnum* de León XIII[245]. Habla también el Concilio del comunismo, del socialismo, del nihilismo y del anarquismo, cuyos efectos en aquella época se dejaban sentir ya de algún modo, importados por emigrantes anarquistas de Europa[246].

Merece una lectura detenida el número 111: cierto que el acento es «triunfalista», pero contiene un tema caro a la visión histórica de aquellos años sobre el orden ideal del mundo, sobre la Iglesia madre de la civilización y barrera contra las tiranías.

Entre los impedimentos y peligros de la fe se señalan «los libros y periódicos malos» (capítulo II, núm. 112-113): «Es necesario oponer escritos a escritos, en competencia no desigual.» El único obispo de Centroamérica presente en el Concilio, monseñor Bernardo Thiel, tenía un amargo recuerdo a este propósito, cuando, visitando una biblioteca pública, en 1882, la halló dotada de obras de Víctor Hugo, Dumas, Kock y de escritos de otros autores prohibidos. Declaró que ningún católico podía ser miembro del club de la biblioteca; como el ambiente anticatólico se había caldeado por el sectarismo de ciertos grupos liberales, después de una dura campaña contra «la teocracia» y los jesuitas, monseñor Thiel fue expulsado en 1884.

Existían en las repúblicas latinoamericanas algunas publicaciones heroicamente sostenidas, muchas de vida efímera, en que se defendía y se proponía la fe. Por ejemplo en El Salvador se publicaba ya desde 1866 «La Verdad», «de mesuradas y elocuentes polémicas hasta que fue disuelta por disposición oficial»[247]. Hemos mencionado ciertas publicaciones que los católicos sostenían en el Brasil. En Colombia aparecía y ya desde 1867, cuando la acerbidad antirreligiosa recrudecía, el célebre «Mensajero del Corazón de Jesús». Pero la primera impresión que causa un recorrido superficial e incompleto del periodismo católico es su extrema debilidad; que

244. Véase G. JARLOT, o.c., p. 111-115. Léase el discurso de Pío XII a los juristas italianos, 6 de diciembre de 1953, con nuevas precisiones y perspectivas a este propósito, para que se entienda el contexto en que hablaban León XIII y los obispos latinoamericanos, con un juicioso comentario de G. WEIGEL en «Mensaje» (Santiago de Chile), núm. de marzo-abril de 1954.

245. Esta comprensión del protestantismo, según A. ACERBI, o.c., p. 49, constituye un lugar común de la historiografía reaccionaria que concatena la Reforma con el racionalismo, la revolución francesa y el ateísmo. Compárese con la anterior nota 183.

246. El positivismo mexicano, por ejemplo, veía en otra forma la anarquía. «Gabino Barreda, característico exponente [del positivismo] y discípulo de Comte, decía (1877): "La anarquía en todas sus formas, la anarquía intelectual, política y moral, la anarquía personal, doméstica y civil, ése es el único monarca que queremos abatir" [...].» Citado por J.M. ROMERO DE SOLÍS, *El Porfiriato y la Iglesia en México*, o.c., de acuerdo con la nota citada en páginas anteriores.

247. E. SIMAN, *El Salvador* en R. Pattee, o.c., p. 239.

así debió de ser puede colegirse por el hecho de que en circunstancias mucho más favorables, más de medio siglo después, los obispos reunidos en la Conferencia de Río de Janeiro (1955) deploran la situación de inferioridad de la prensa católica.

El capítulo III sobre «Las escuelas heterodoxas y neutrales» no estaba señalando riesgos imaginarios. Uno de los objetivos perseguidos con mayor empeño por el laicismo era la secularización educativa. No hay un solo gobierno liberal que deje de tomar en cuenta este principio. Las expulsiones de los jesuitas de Centroamérica, Colombia, el Ecuador se explican por este motivo. La preocupación del Concilio era seriamente fundada y la futura descristianización de grandes sectores de la clase culta en México, Centroamérica, Venezuela, Argentina, Uruguay, le da plenamente razón. El liberalismo radical, por su historia pasada, y por las consignas que estaban por venir, daba a entender que uno de los campos de influjo mayormente decisivos en la configuración de la sociedad latinoamericana era el de la educación. En el Primer Congreso Liberal celebrado en San Luis de Potosí (México) en 1901, los liberales se comprometerán a no enviar a sus hijos a las escuelas católicas, esforzándose en oponer a éstas, escuelas gratuitas, obligatorias y laicas[248].

Se pasa a tratar en los capítulos V y VI de la ignorancia religiosa y de la superstición. Se considera el problema a partir de una experiencia indiscutida, pero no se analizan sus causas: no había nacido la sociología religiosa, de forma que se aborda el tema demasiado en abstracto, con citas de sínodos europeos y de constituciones pontificias de pasadas épocas. La generalización de la ignorancia religiosa en los decenios subsiguientes constituirá uno de los lugares comunes más socorridos, y a veces tratados con simplismo y desdén por católicos europeos, arsenal de nuestros «visitadores» norteamericanos o europeos sobre el «mito» del catolicismo latinoamericano.

El Concilio habla, entonces, de la instrucción religiosa. Pero su metodología se presenta demasiado confiada en la memorización y con gran desconfianza en nuevas formulaciones: «No permitan los obispos que las antiguas y bien probadas fórmulas de los rudimentos de la fe se cambien en lo más mínimo, so pretexto de un lenguaje elegante y castizo, porque esto no podría llevarse a cabo sin graves inconvenientes y escándalo» (núm. 155). El *Catecismo* de Ripalda campeaba en México, el Astete, en Suramérica española; los obispos previenen contra la introducción de nuevos catecismos. No puede negarse que estas prescripciones estaban inspiradas por una preocupación pedagógica pastoral de respeto por el pueblo, naturalmente apegado a su tradición catequética. Hasta los años en que la sociedad, especialmente la rural, se vio invadida por los medios de comunicación, las

---

248. J.M. ROMERO DE SOLÍS, *El Porfiriato y la Iglesia,* véase antes, nota 34. El liberal costarricense, José M. Castro, respondía a un ataque dirigido desde Guatemala contra su gobierno en 1879: «No hay monje alguno entre nosotros ni Costa Rica es tierra para claustros ni para ninguna de esas instituciones cancerosas que, aunque se extingan, queda su carcoma en el espíritu de algunos pueblos» (cit. por V. SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José,* San José de C.R. 1935, p. 121-122).

fórmulas catequéticas lo habían nutrido, aun dentro de sus limitaciones, en la vida de la fe, como pueden atestiguarlo las viejas generaciones todavía sobrevivientes y el esfuerzo de muchos celosos párrocos y religiosos[249].

El problema de la masonería se trata con inexorable rigor en el capítulo VIII (núm. 166-178). F. Morando señala que algunos obispos, como los de Guatemala y Venezuela, abrigaban temor sobre la forma como el esquema que se había enviado antes del Concilio enjuiciaba a la masonería. Creían que condenaciones tajantes equivalían a una descalificación de los mismos gobiernos de muchas repúblicas latinoamericanas, con lo que se corría un serio riesgo de exacerbarlos. Sin embargo, la mayor parte de los episcopados compartía una mentalidad antimasónica; y parece que cierta indecisión de alguna minoría de obispos detectada antes de la celebración del Concilio fue de lo que determinó a la Santa Sede a publicar, junto con las *Actas*, un *Apéndice*[250] que contenía la documentación indispensable del magisterio eclesiástico, no del todo conocido en América Latina.

La masonería se había mostrado profundamente anticatólica en América Latina, y, al presentarse la «cuestión religiosa» en el Brasil, que reseñamos en el marco histórico, Pío IX, escribiendo a aquel episcopado, manifestaba su extrañeza por la opinión sostenida de que la masonería existente en el Brasil *(in istis plagis)* escapaba a las condenaciones de la Iglesia[251]. A principios del siglo XX la masonería estaba organizada en Argentina, Brasil, Chile, Cuba, Colombia, Santo Domingo, Guatemala, el Ecuador, México, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela; y en el mundo latino de Europa y Latinoamérica con 2500 logias y unos 120 000 miembros[252]. La reacción católica contra la masonería ha de medirse a partir de la fuerza de la agresión y de la percepción que de todo el problema tuvo León XIII. Su encíclica *Inimica vis* de 1892 a los obispos de Italia está en gran parte comandada por otro de los lugares comunes en que se apoya para describir e interpretar su época: el espíritu de todas las sectas hostiles al catolicismo que han tenido vida en el pasado, vuelve a vivir en la secta masónica[253].

---

249. En el Sínodo Romano de 1977 sobre la catequesis, se registró la inconsistencia a que se había llegado en muchas regiones por la alergia a las fórmulas. El cardenal J.L. Suenens se expresaba en esta forma: «Los obispos desean que se mantenga cierto espacio para la memorización en el seno de la catequesis. Deseo con ellos que se confíe a la memoria un mínimo de textos, y ante todo a la memoria del corazón [...], a la memoria de la fe. De lo contrario exponemos a los jóvenes, una vez llegados a adultos, al riesgo de no disponer ya de puntos de referencia para su fe» (Intervención del 4 de octubre de 1977, «La Documentation Catholique», núm. 1729 [1977], p. 921-923).

250. La primera ed. en 1900, y más tarde otras con nueva documentación.

251. Carta *Exortae in ista ditione,* de 29 de abril, 1876, ASS IX, Roma 1885, p. 321-324. Curiosamente esta carta no figura en el *Apéndice,* como tampoco la encíclica *Libertas.* En el *Apéndice* hay diez documentos referentes a la masonería.

252. *The Catholic Encyclopedia* IX, Nueva York 1910, p. 771-778. Sobre el tema general de Masonería e Iglesia, véase J. BERTELOT, *Franc-Maçonnerie et Église Catholique*, t. I. *Perspectives de pacification;* II. *Motifs de condamnation,* Lausana - París 1947. Véase también G. JARLOT, *Doctrine Pontificale,* o.c., p. 84-99.

253. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo,* o.c., p. 49-50 y nota 81; MHI, t. VIII, p. 320-323, con una alusión a América Latina. Para el Brasil, M.C. Thornton, cit. en bibliografía.

c) *El clero, el culto y los sacramentos*

El título III, «de las *personas eclesiásticas*» (núm. 179-337) es el más extenso de todas las *Actas*. No se ha de buscar en él ningún vuelo teológico. Es de naturaleza excesivamente jurídica y exhortativa y se inspira en los decretos reformatorios de Trento. Se insiste en la obediencia y respeto debido a los obispos y en la armonía que ha de reinar entre éstos, su clero y los religiosos. Es inexplicable que no se dedique, excepto cierta brevísima alusión que está fuera de este lugar (véase el núm. 577), una reflexión al ya gravísimo problema de la escasez de sacerdotes, que va a convertirse pronto en el más grave de nuestra Iglesia latinoamericana. Constituye un enigma la ausencia, si no de esta preocupación, al menos de su consignación. A manera de hipótesis podríamos imaginar que, careciendo muchas naciones de buenos seminarios, o en absoluto de ellos, se prefirió no exponer el tema para evitar iniciativas peligrosas que habrían llevado a multiplicar ordenaciones precipitadas sin crear previamente el medio de cultivarlas. El obispo de Cartagena (Colombia), en unas *Instrucciones al clero de Cartagena*, 1900, expone que mientras se celebraba el Concilio, el arzobispo de Bogotá había expuesto a la Santa Sede que en su vasta arquidiócesis había sacerdotes que tenían que atender a dos, a tres, a veces a seis y siete parroquias. ¿Por qué no se refleja tal situación en los documentos conciliares? Diez años antes del Concilio, «El Mensajero del Corazón de Jesús» de Colombia (1889), hablando de Honduras, designaba la enorme escasez de clero como «calamidad de que se resienten todas las repúblicas hispanoamericanas» (p. 106).

Pero en el ya lejano 1863, don Jacinto Vera y Durán, primer obispo de Montevideo, escribía a Pío IX una angustiosa carta exponiendo el agudo problema de la falta de sacerdotes así como de su poca formación en el Uruguay[253a].

La actitud frente a la actividad de los religiosos es sumamente favorable: los obispos eran testigos de las persecuciones sufridas por ellos en casi todos los países. Se reconoce paladinamente que «toda nuestra América [fue] engendrada a Cristo y a la Iglesia, e iniciada en la cristiana evangelización, principalmente por las familias religiosas» (núm. 289)[254]. El Concilio pone de relieve la ofensa que se infería a la Iglesia con los vejámenes a que eran sometidos los religiosos (núm. 290) y traza normas a los mismos para situaciones que todavía podían repetirse, así como recuerda el sentido y los límites que tiene la exención de los religiosos de la jurisdicción de los obispos.

El título IV, sobre el *culto* divino (núm. 338-473) recoge las nobles y clásicas exhortaciones a la santidad de vida del clero y desciende, en ocasio-

---

253*a*. A. PONS, *Biografía del Ilmo. y Rvmo. Señor Don Jacinto Vera y Durán. Primer obispo de Montevideo,* Montevideo 1930, p. 103-104.

254. Cuando se preparaba la Conferencia de Puebla en 1979, se hizo notar por parte de la Iglesia colombiana que el *Documento de Consulta* no hacía plena justicia a esta realidad. El texto siguiente o *Documento de trabajo* corrigió la falla.

nes, a pormenorizados detalles de disciplina y de rúbricas[255]. Dentro de las circunstancias históricas de nuestro continente, que conservaba con tenacidad sus tradiciones, hay que mencionar los decretos relativos al culto eucarístico y al del Corazón de Jesús. Aquél seguía respondiendo al alma latinoamericana con sus exuberantes manifestaciones del Corpus Christi (número 369).

Hablando de las fiestas patronales, el Concilio descubre, sin quererlo, la índole festiva de nuestro pueblo, que, desde la época colonial, asociaba tumultuosamente el recuerdo de los patronos celestiales con el esparcimiento de las sufridas gentes de la tierra. La fiesta religiosa desempeñó en América Latina un desconocido papel de educación social y de terapia en la rutina agobiadora de la vida[256].

El capítulo dedicado a la música sagrada hoy causa una impresión desoladora. El cántico religioso popular se somete a licencia eclesiástica; se prohíbe que las mujeres canten en el coro, etc. (núm. 439-450). No es que todo sea negativo, tanto que en la introducción al capítulo, citando a san Agustín, se dice que «los que eliminan el canto eclesiástico empañan la espléndida gloria de Cristo».

Un conjunto de prescripciones, tomadas simplemente de Actas de sínodos europeos o norteamericanos, manifiestan el formalismo de la pastoral litúrgica de pasadas épocas y una gran falta de imaginación; pero está fuera de su lugar exigir del siglo XIX lo que no acabamos de lograr al finalizar el siglo XX.

Los artículos siguientes (núm. 451-473) conciernen a prácticas religiosas, como el vía crucis, el ángelus, el rosario, que sobreviven heroicamente en enclaves cristianos del continente. El culto de los difuntos que ha conocido desarrollos e interpretaciones asombrosas en América Latina, recibe una legislación sobria y severa, y se prescribe la catequesis del pueblo acerca de las postrimerías.

El título V sobre los *sacramentos*, aparte de la reflexión teológica tradicional (núms. 474-604), y su tono jurídico, refleja en gran parte, la realidad complicada de nuestro continente con sus inmensas distancias y la casi total ausencia de una pastoración personal (véase por ej., núm. 474 y 490), de modo que después de más de tres siglos de legislación, aún había que emplear las concesiones de Paulo III a los misioneros del Perú[257].

Se exhorta, de acuerdo con Trento, a que se asista a la misa y se comul-

---

255. Así, el núm. 353 habla del mínimo de ayudantes, de velas, etc. «No se atrevan [!] las mujeres a servir al altar; y aléjeseles inexorablemente de este ministerio.» Con ello, el título carece de acento teológico y pastoral; todavía se estaba a distancia del ímpetu con que renovaría a la Iglesia el movimiento litúrgico.

256. El autor que escribe esto tiene ya en prensa un estudio sobre la religiosidad popular colonial en Colombia. Las prescripciones del Concilio Plenario hubieran podido darse siglo y medio antes sin ningún resultado. Fiesta patronal y cofradía sin banquete es algo que no se entiende, decía Muratori en el siglo XVIII.

257. Indicaciones sobre esto pueden verse en el extraordinario *Itinerario para párrocos de Indios*, escrito por el celoso obispo de Quito, Alonso de La Peña y publicado en 1726, p. 359.

gue en ella. Se adelanta así a la encíclica *Mirae Caritatis* del papa León XIII (1902) y a la *Quan singulari* de san Pío x (1910). El Concilio ve con optimismo pastoral la capacidad cristiana aun de los más rudos campesinos para participar en la comunión eucarística (núm. 527).

En su enseñanza sobre el sacramento del matrimonio, se fustiga con duras expresiones «la malhadada ley del matrimonio civil» (núm. 589); «cualquier otro enlace de un varón con una mujer, fuera del sacramento, aunque lo autorice la ley civil, no es más que un torpe y pernicioso concubinato» (núm. 588). *Durus sermo*, pero los obispos latinoamericanos entendían que se trataba de un combate contra el laicismo y contra una legislación anticristiana que desconocía el derecho y el sentimiento religioso de los pueblos. Lo cual no es intransigencia sino seria conciencia del deber pastoral y una decisión profética en la defensa de la familia cristiana.

d) *La imagen del sacerdote*

Dos títulos (VII y VIII) se consagran a la formación de los sacerdotes y a la santidad de su vida. Se afirma que la preparación de sus ministros es una necesidad que «angustia a la Iglesia de Dios en nuestras vastísimas regiones» (núm. 605). Para ello se han establecido los seminarios mayores y menores, sobre cuya legislación se dedica amplio espacio.

En 1899 había en América Latina, al menos de nombre, 57 seminarios. El número causa sorpresa porque supone que la mitad de las diócesis tenía su centro de formación clerical[258]. Los países de mayor número eran México, con 16; Brasil, con 11, y Colombia, con 9. Seguían Perú, con 6; Argentina, con 3; Chile, con 3; Bolivia, con 2. Cuba, Uruguay y Venezuela no los tenían debido a las circunstancias políticas y sociológicas o a la persecución de pasados decenios. Las repúblicas centroamericanas tenían tres. No cabe duda que muchos de los seminarios latinoamericanos llevaban una vida lánguida por la escasez de profesores y de alumnos. La Iglesia de México había hecho un heroico esfuerzo por restablecerlos y organizarlos, ya que todos sus antiguos edificios, a veces de espléndida arquitectura colonial y con ricas bibliotecas, fueron confiscados por las leyes persecutorias de 1857; el movimiento de fundaciones durante la tregua del porfiriato no significaba una recuperación del todo brillante: «No podemos poner muy por las nubes a los seminarios de la república», escribe un historiador de la época[259]. De todos modos, la Iglesia de América Latina trataba de atender bien que mal, a esta radical exigencia de su acción pastoral; de allí, el llamamiento que debieron hacer no pocos obispos a los eudistas y vicentinos para la dirección de los seminarios; encontramos por ejemplo que nueve seminarios eran dirigidos por estos últimos.

El Concilio apunta a niveles de alta competencia teológica, pero la

---

258. Tomamos los datos recorriendo las diócesis de la época en *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, publ. por la Congregación de Seminarios y Universidades, Vaticano 1963, p. 1375-1630.
259. M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, o.c., p. 411.

orden dada en el núm. 623, de que cada diócesis tuviera su seminario, era y siguió siendo impracticable.

El capítulo III del título VIII (núm. 636-638) contiene una disposición memorable: «Movidos del singular amor y veneración que nos inspiran estos hermanos, los sacerdotes viejos y enfermos, ardientemente deseamos que, del mejor modo que se pueda, se provea a su alivio y provecho.» Sesenta años más tarde, cuando se preparaba el Vaticano II, el octogenario obispo de Chihuahua (México) escribía que había visto morir en la indigencia a muchos ancianos sacerdotes. Y el de Tacna (Perú), en forma más patética, observaba que muchos sacerdotes en América Latina morían «como soldados desconocidos»[260]. La historiografía de la vida del párroco rural, solamente conocido como «cura de pueblo», a cuya abnegación y silencio se debe singularmente la conservación de la fe en las vastas zonas campesinas, está todavía por escribirse.

Los padres conciliares señalan en seguida cuánto deben evitar y cuánto deben practicar los sacerdotes, y, aunque el lenguaje se exprese en formas de prohibición o de alerta, se está apuntando a un ideal de santidad. Entra allí el tema del celibato sacerdotal y de «una castidad angélica, que es la más preciosa joya del orden sacerdotal»[261]. El Concilio quiere que el párroco conserve su independencia y su vida privada ante las intrusiones de mujeres mandonas en las casas curales (núm. 646); lo representa templado, frugal, ajeno a tabernas, juego, espectáculos y diversiones, desinteresado del dinero, piadoso, estudioso, humilde, mesurado (núm. 647-662). Se hacen dos observaciones que parecen típicas de nuestro mundo latinoamericano: la independencia del sacerdote de los antagonismos políticos y la integridad de costumbres, ya que el sacerdote relajado ofrece una «tristísima situación, sobre todo por las peculiares circunstancias de nuestras regiones» (núm. 660). Esta última expresión es, de suyo, un poco enigmática.

e) *La educación*

El título IX (núm. 673-697) aborda un argumento de importancia decisiva para la vida católica de América Latina: la enseñanza primaria, la escuela secundaria y la universidad. Pero el Concilio parece que está hablando no acerca de los centros educativos de la Iglesia, sino de todo centro de enseñanza que, en nuestro continente, habría de tener orientación católica. La Iglesia no sólo tiene derecho a erigir su propia escuela, «sino que le ampara igual derecho de exigir que en todas las escuelas, así públicas como privadas, la formación y educación de la juventud católica esté sujeta a su juris-

---

260. Repetiremos las referencias cuando hablemos de los obispos latinoamericanos ante el Vaticano II.

261. A lo largo del siglo XIX hubo ataques contra el celibato sacerdotal en diversos países de América Latina. En la década de 1830, en el Brasil, protagonizados por el sacerdote Diego Antonio Feijó. En Colombia el arzobispo Manuel José Mosquera hubo de salir en defensa del celibato en 1839. En 1873, la constitución venezolana suprimió el impedimento de la ordenación para contraer matrimonio. La situación en México tampoco era edificante a fines de siglo.

dicción». La base de la argumentación reside en que «Jesucristo... ha constituido a su Iglesia, maestra infalible de religión»[262]. El Concilio se coloca en el plano de los hechos: el hecho social es que América Latina es católica; se hace valer su *condicio possidentis*, y, de ser verdadera nuestra interpretación, no se hacen concesiones: la educación ha de ser católica. Frente a la existencia de centros donde la autoridad de la Iglesia queda suprimida, asume una actitud de intolerancia[263].

Las motivaciones de esta posición se apoyan en el presupuesto de que la educación, para ser tal, debe estar inspirada por la religión, y en el principio de que la educación es, ante todo, educación en la fe[264]. El Concilio exige que se reconozca a la Iglesia el derecho de intervenir en la educación pública, y cita, por lo menos seis veces, los compromisos concordatarios de los países latinoamericanos[265]. Todas estas disposiciones se habían evaporado en América Latina al advenimiento de las borrascas laicistas, y prácticamente sólo funcionaba el concordato con Colombia. Al hablar de esta competencia de la Iglesia, el Concilio señala una situación ideal para el catolicismo de la época, pero no tiene en cuenta las situaciones históricas que eran tan aleatorias como las del Ecuador, que había pasado de la «teocracia» de García Moreno, como la designaban los liberales, al virulento laicismo de Eloy Alfaro; o de la Argentina, cuya legislación laicista en materia de enseñanza era ya de vieja data y se prolongaría hasta casi la mitad del siglo XX, o de Guatemala, que expulsó a su arzobispo Ricardo Casanova por haberse opuesto a la difusión de textos procaces como paradigmas de literatura en las escuelas de la república.

Con todo, los decretos conciliares acusan una sobrevaloración del real influjo de la Iglesia en los gobiernos latinoamericanos, que no iban a hacer caso de las condenaciones del *Syllabus*, que se citan a pie de página (véase, por ej., el núm. 675).

El interés del Concilio por la existencia de una educación propia de la Iglesia se detiene más bien en el campo de la escuela primaria. Se quiere responder a «la plaga moral del indiferentismo y a la corrupción de las costumbres que provienen de una mala educación», multiplicando la fundación de escuelas primarias parroquiales (núm. 676-679) que han de ser «la niña de los ojos» de los párrocos, ponderando altamente el apostolado laical

262. El texto latino dice *religionis christianae;* el traductor suprime el adjetivo. ¿Por qué? ¿Para diluir la interpretación de una exclusión de la Iglesia de centros acatólicos?

263. No debe olvidarse la prehistoria inmediata a los decretos de este Concilio latinoamericano, a la luz de lo que había ocurrido en Bélgica y de las drásticas medidas tomadas por sus obispos. Véase MHI, t. VIII, p. 178ss; o en Francia, donde la lucha entre república e Iglesia se planteó en el terreno de las congregaciones y de la escuela (ibid., p. 167ss).

264. Sobre la cuestión escolar en Europa, véanse las observaciones que hace KOEHLER en MHI, t. VIII, p. 311-315.

265. Así, por ej. el de Costa Rica, art. 2; 7 de oct. 1852, MERCATI, o.c. I, 800-801; Guatemala, art. 2; 7 de oct. 1852, ibid. 810-811; Honduras, art. 2; 9 de jul. 1861, ibid., 937; Nicaragua, art. 2; 2 de nov. 1861, ibid., 949-950, etc. El concordato con el Ecuador, de 26 de sept. 1862, es de lo más favorable a la enseñanza católica, artículos 3 y 4, ibid., 984-985; otro tanto se advierte en el concordato con Colombia, 31 de dic. 1887, arts. 12-14, ibid., 1054-1055.

de los maestros (núm. 682) y preparando «un número suficiente de maestros y maestras a quienes, sin dificultad, pueda entregarse la dirección de las escuelas católicas». El Concilio señala un proyecto de amplia resonancia: la fundación de escuelas normales que podrían «confiarse con gran provecho a los hermanos de las escuelas cristianas o a otros institutos análogos».

No creemos que sea desproporcionado afirmar que si esta indicación se hubiera realizado, en la hipótesis de una tolerancia o de un apoyo de los gobiernos, la plaga del analfabetismo habría empezado a combatirse con oportunidad y eficacia.

No se determina exactamente el estatuto de las escuelas secundarias. Se toma cuenta del hecho de la existencia de colegios católicos (núm. 686) y se afirma, sin más, la competencia jurídica de la Iglesia para vigilar la educación religiosa en los centros públicos, exhortando a los gobernantes católicos a procurar «con todas sus fuerzas que el sistema general de educación en todos los colegios de segunda enseñanza sea conforme a la fe católica, y se defienda y lleve adelante por los gobiernos locales y municipios» (número 687).

La marcha de los colegios de enseñanza secundaria se considera con criterio todavía tan «confesional», que se pide a los alumnos la asistencia diaria a la misa y la práctica periódica de los ejercicios espirituales. Se aprueba «el afán de hacer adelantar también a las niñas en el estudio de las ciencias y en la educación civil», e indícase la preferencia por los colegios fundados por «señoras verdaderamente católicas o por monjas». Se prohíbe «terminantemente» frecuentar colegios en que se eduquen «promiscuamente» alumnos no católicos o cometer «la atroz aberración» *(summus abusus)* de asistir a los colegios superiores «que son comunes a los varones» (número 690)[266]. Finalmente la competencia científica de los colegios católicos[267] ha de probar que supera «a los demás en las letras, las artes y las ciencias» (núm. 691).

El capítulo III acerca de las universidades y facultades mayores (número 692ss) se mueve en la misma visión. Se parte de una afirmación histórica, ineficaz para la época de regímenes laicistas: que el origen de las universidades se ha debido a las iniciativas de los papas. Como evocación histórica, quizá su eficacia residía en recordar al mundo positivista que tanto acusaba a la Iglesia de complicidad en el atraso científico de América Latina. En la práctica sólo resultaba efectiva la prescripción de no reconocer como facultades de estudios eclesiásticos a las que no hubieran sido erigidas por la Santa Sede. Recuérdese que Guzmán Blanco en Venezuela había secuestrado esta capacidad a la Iglesia y la había adscrito a la universidad oficial.

---

266. Esta mentalidad se prolongó hasta más allá de la mitad del siglo XX. Los obispos bolivianos reunidos en Sucre en 1954 decían: «La Jerarquía [...] repudia enérgicamente como una ofensa a Dios, a la sociedad, a la conciencia y a los derechos innatos de los padres de familia, la escuela laica, neutra o coeducativa, que mella totalmente la formación religiosa, moral y social de los educandos.» Véase LA (1954), p. 223-224.

267. Sin duda se sigue refiriendo a los colegios oficiales de inspiración y metodología católica.

Los obispos manifiestan el deseo de que «cada república o comarca de América Latina tenga su Universidad verdaderamente católica». En todo el continente sólo existía en ese momento una: la de Santiago de Chile, inaugurada en 1889. En Bogotá había surgido una iniciativa análoga pero nunca eficaz. La de Buenos Aires, creada más tarde (1910), tuvo que cerrarse, porque la universidad oficial le negó su incorporación. Tardarán muchos años todavía para que la Iglesia se decidiera a fundarlas y encontrara, a veces con cuántas dificultades, el clima propicio. Por el momento, los obispos se atienen bastante irrealmente a lo que hay: «Las universidades que ya existen deben reglamentarse y dirigirse conforme a las reiteradas promesas hechas a la Sede Apostólica por los gobiernos en los concordatos» (!) (número 696).

f) *Predicación y catequesis*

El título x versa sobre el ministerio de la predicación y de la catequesis. Llama la atención la escasez de referencias a las fuentes del magisterio, y parece, de esta suerte, que el Concilio quisiera enfocar el argumento con una óptica específicamente latinoamericana. Sin embargo, la parte doctrinal permanece en el nivel exhortativo ponderando la necesidad y la excelencia de la transmisión auténtica de la fe.

Nos fijaremos en estos puntos, que respondían de manera particular a las necesidades concretas de nuestra Iglesia. El primero (núm. 699) concierne a la inmensa masa de fieles carentes de sacerdotes y dispersos en todo el continente:

> « ... tome el obispo sus medidas, con aquel celo por el bien de las almas que ha de animarlo como pastor, para que entre tanto no carezcan aquellos pobres campesinos de todo auxilio religioso. Dedique por tanto, algunas personas competentes que, en los días de fiesta o en otros que convenga, enseñen a aquellos infelices[268] las cosas necesarias para la salvación, es decir, que lean al pueblo reunido el catecismo aprobado en la diócesis o por lo menos lean, repitiéndolo los oyentes lo que en el artículo 711 mandamos que rece el sacerdote cuando va a decir misa a las capillas u oratorios rurales.»

Tenemos aquí un reconocimiento del hecho y del derecho de una cooperación laical que ya era antigua en la América española[269]. El segundo punto que merece nuestra atención es la preocupación reflejada por el Concilio acerca de la autenticidad de la predicación (núm. 704). Es verosímil que dejaba mucho que desear «por causa de los abusos y defectos de los

---

268. Curiosa paráfrasis que hace el traductor: el texto latino dice simplemente, *incolas*.

269. Tal era por ejemplo la de los «fiscales», quienes al principio celaban todo brote idolátrico. Evolucionaron a convertirse en repetidores de la doctrina. En el Archivo Nacional de Bogotá, sobre todo en el fondo «Curas y Obispos», hemos encontrado numerosas referencias del siglo XVIII. Véase también J.B. OLAECHEA, *Participación de los Indios en la tarea evangélica,* en «Missionalia Hispanica» 26 (1969), p. 242-256. C. MESA, *La enseñanza del Catecismo en el Nuevo Reino de Granada,* ibid., 30 (1973), p. 5-40.

predicadores». Los templos seguían siendo aún la gran caja de resonancia en la transmisión y en el cultivo de la fe, y la impreparación del clero o la intromisión en temas políticos desacreditaba el ministerio de la Palabra. Por ello los obispos amonestan, «con todo ahínco», para que los predicadores conformen sus sermones a un decreto de la Santa Sede expedido en 1894 para toda Italia[270].

Un tercer punto merece nuestra atención y es que el capítulo III (número 711) tiene un título que no corresponde a la expectativa que provoca: «De los catequistas rurales.» Pero de acuerdo con lo que allí se prescribe, el oficio de catequista, donde no existe sacerdote estable, se reduce a leer o recitar durante la celebración de la misa, «los actos de fe, esperanza, caridad y contrición, la oración dominical, la salutación angélica, el símbolo de los apóstoles, los preceptos del decálogo y de la Iglesia y los sacramentos». Esto se hacía también en la época colonial y su cumplimiento era condición para pagar la «congrua» al párroco. Pero lo que aquí interesa es verificar el hecho del desamparo en que va quedando la instrucción religiosa de los campesinos y la pobreza del concepto que, a juzgar por este pasaje, se tiene del catequista rural.

No decimos que, en efecto, la función del catequista se entendiera en la forma enunciada; mucho antes, en el artículo 154, el Concilio se expresa en términos más elaborados, pero admira que una asamblea de obispos, venidos de una Iglesia en emergencia, no hubiera desarrollado con perspectivas más amplias el papel del catequista rural.

La legislación sobre la enseñanza del catecismo reviste una presentación más positiva; insiste en la claridad de la exposición y recomienda que «siempre que se presente la ocasión, hable el catequista de la infinita bondad divina para con nosotros, y del amor de Jesucristo». No es entonces muy fundada la queja que se oirá en nuestros años de que al pueblo se le infundía la idea de un Dios vengativo y pavoroso (véase el número 710).

Los demás capítulos se refieren a la diversidad de iniciativas en el anuncio de la fe: las misiones populares, los libros católicos, para cuya redacción se estimula a «los seglares católicos dotados de las necesarias cualidades»;

270 Esta prescripción lleva al señor Hernán Parada al siguiente comentario: «En lo tocante a predicación, nuestra condición de *colonia* romana aparece con toda claridad » Véase *Crónica de Medellín* («Colección Iglesia Nueva», 17), Bogotá 1975, p 21 Lo que aparece con toda claridad es que el escritor desconoce el decreto mencionado, publicado en el *Apéndice,* p 557-567, cuyas normas están impregnadas de sentido pastoral y de prudencia Precisamente allí se pide no convertir la predicación en un instrumento de polémica; se advierte que las desviaciones en la fe proceden, dentro de la masa popular, más de una generalización de la inmoralidad, que de una aberración de la inteligencia Se previene, asimismo, que la defensa genuina de la fe, necesaria en circunstancias de lucha, requiere una gran preparación intelectual y que el abuso de la actitud polémica deja intactos los problemas que se quieren resolver Se recuerda que la fuente primera de toda predicación es la Sagrada Escritura, y que el púlpito es tribuna de apostolado, no de política. El señor Parada ha quedado impresionado por la expresión conciliar. «Allí verán cuáles asuntos deben escogerse» (núm 704 del Concilio). El decreto a que nos referimos, en ningún modo detalla temas concretos, sino que enuncia aquellos que son propios de la predicación auténtica de la Palabra de Dios en todo tiempo y lugar

sobre los periódicos católicos, el Concilio emplea los términos más enfáticos, pues en este terreno, como en el de la enseñanza, se libraba un desigual combate. El capítulo VIII, «de los escritores católicos», reconoce la nobleza y la dificultad de este servicio y los exhorta a la rectitud de intención, a la competencia científica, a la ortodoxia, al equilibrio y a la caridad. Tal estímulo obedecía, sin duda, a algunas excelentes iniciativas que habían surgido en no pocos países latinoamericanos. Así florecían en el Brasil, y en Argentina desde antiguos años bajo la decisión de un obispo como el de Buenos Aires, monseñor Federico León Aneiros. Laicos resueltos y preparados hicieron frente a los embates del laicismo. Especialmente desde 1890 hubo una gran reacción católica misionera y periodística, con grandes polemistas que ya trabajaban desde mucho antes: Tristán Achával, Santiago Estrada, Félix Frías, padre del periodismo católico, José Manuel Estrada y otros. Ellos insistieron en el apostolado de la prensa, de las organizaciones sociales y de las asambleas católicas argentinas.

«En materia de política –dice el núm. 736– distingan ésta de la religión, y no consideren a los afiliados en diversos partidos, como renegados del catolicismo, introduciendo indebidamente las facciones políticas en el augusto campo de la religión»[271].

g) *La Iglesia y las necesidades espirituales de América Latina*

El título XI trata «del celo por el bien de las almas y de la caridad cristiana», tema que se expone a partir del deber que tiene la Iglesia de luchar contra todas las perversiones de la dignidad humana. No sabríamos decir si la enumeración de ciertas lacras sociales se debía referir especialmente a Latinoamérica, pero ya en este Concilio se insinuaba, por lo menos, la condenación de la incipiente sociedad de consumo: se deplora «el desenfrenado deseo de goces temporales» y la conducta de muchos a quienes lo único que importa es «atesorar riquezas y amontonarlas sin medida, nadar en comodidades y lujos, y buscar tan sólo los deleites de los sentidos» (núm. 748).

El Concilio pone su atención, de manera particular, en la práctica de la usura, el juego, la embriaguez, la lujuria, el concubinato generalizado en ciudades y aldeas, el adulterio, la procacidad, el duelo, el homicidio. No se mencionan aquí los pecados de injusticia cometidos con los jornaleros o peones; podrían formularse diversas hipótesis para encontrar explicación a este silencio; más adelante hablarán de las relaciones entre obreros y patronos.

---

271 Es obvio que el Concilio no es indiferente a cualquier partido, descalifica los monopolios de ortodoxia entre católicos Se cita la encíclica *Cum multa,* de 8 de diciembre de 1882, a los católicos españoles sobre la concordia (texto en M CASTRO I, p 198-212, latín y castellano). Sobre la situación en España, véase G JARLOT, o c , p 126-127, también, *Historia eclesiástica de España,* dir por R GARCÍA VILLOSLADA, t V, *La Iglesia en la Época Contemporánea* (BAC 2..), Madrid 1979, p 289 304

El abuso del poder ya había sido denunciado anteriormente al tratar de la sociedad civil[272]. El título considera las relaciones que vinculan a cuatro categorías de personas que pertenecen a la sociedad civil: los gobernantes, los obreros, los indios que aún no han sido evangelizados y los inmigrantes.

La reflexión consagrada a los gobiernos contiene una manifestación de agradecimiento «porque mirando al decoro de la religión han favorecido abiertamente [el viaje de los obispos] a esta Ciudad Eterna» (núm. 763). No tenemos noticia, desafortunadamente, de las concretas razones que impidieron a los obispos de Nicaragua, El Salvador y Honduras estar presentes; tampoco conocemos los términos de «abierto favor» que hubiesen podido prestar los gobiernos laicistas de Venezuela, Ecuador, Brasil, Uruguay y Argentina. El artículo está redactado en tono respetuoso, cordial y latinoamericano:

Los gobiernos «con tan feliz y fausto comienzo auguran para sí y para todas las naciones latinoamericanas una estrecha unión, no sólo de la potestad civil y la eclesiástica en cada una, sino de las mismas naciones entre sí, conservando cada cual incólume su independencia política y su libertad cristiana, para que permanezcan siempre intactas las constituciones civiles y religiosas de toda la América Latina, que estriban en su filial amor a la Iglesia católica y en la unidad de la fe católica y apostólica, fuente de la verdadera prosperidad de las naciones».

El número 765 concierne a las relaciones entre obreros y patronos. La única referencia doctrinal la constituye la encíclica *Rerum Novarum*, con una exhortación a los deberes de la justicia y la caridad. El tono es de naturaleza paternalista; más adelante (núm. 769) se habla de la constitución de «hermandades», «llamadas círculos de obreros», regidos por estatutos aprobados por la autoridad eclesiástica. Su finalidad no se centra en la defensa de los derechos de los trabajadores, sino únicamente «para proteger como a cristianos corresponde, a toda la clase operaria contra las asechanzas» que con frecuencia la asedian y que poco a poco pueden conducirla al socialismo.

Quisiéramos encontrar fuerza y nervio en las palabras conciliares; quizá no se percibía en razón de las circunstancias históricas aún inmaduras de nuestro continente, la trascendencia que para el futuro de América Latina iba a adquirir el movimiento obrero.

Las «asociaciones obreras» ya habían hecho su entrada bastante tiempo atrás en los medios católicos de América Latina. En 1874, por tanto, 25 años antes del Concilio Plenario, la revista católica «El Mensajero del Corazón de Jesús», de Bogotá, dedicaba un amplio comentario a este argumento, señalando, en particular, la descristianización del mundo obrero en los países desarrollados, y cómo éste debía de constituir el objeto de mayor solicitud de la Iglesia.

La injusticia estructural de nuestro continente se manifestaba, en Méxi-

272. Núm. 81: «Si los que mandan se precipitan en la tiranía, si pecan por soberbia o falta de tino, si no miran al bien de su pueblo, sepan que alguna vez han de dar cuenta a Dios...», etc.

co, por ejemplo, a través de una monstruosa desproporción de la distribución de la tierra operada en la época del porfiriato. A fines del siglo XIX los peones seguían ganando el mismo salario que en 1810[273]. Esta situación no se ve contemplada en los decretos conciliares, siendo así que de los 53 obispos participantes en la asamblea, el grupo más numeroso era el mexicano.

Con todo, en México ya se había realizado «el lanzamiento del catolicismo social, inspirado por la encíclica *Rerum Novarum*. La fecunda labor de concientización social se impulsó en los años noventa y en el comienzo del siglo XX a múltiples niveles, siguiendo las pautas de análogos movimientos, como, sobre todo, el italiano, el belga, el francés y el alemán. Las figuras de Toniolo y de Ketteler son bien conocidas. Con esta inspiración se organizan congresos y semanas sociales, se extienden las cajas populares y las cooperativas, se piden mejoras para el obrero, el campesino, el indio, la mujer, el niño»[274].

El obispo de San José de Costa Rica, Bernardo Thiel, quien por su origen alemán debía de conocer bien el «catolicismo social», un año después de la publicación de *Rerum Novarum* publicó una carta pastoral sobre el justo salario de los trabajadores. Quería especialmente defender a los campesinos y artesanos que se estaban convirtiendo en un proletariado inerme por la disminución y depreciación de la pequeña propiedad a causa de las reformas implantadas por el liberalismo.

En septiembre de 1891 el arzobispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova, escribió también un documento pastoral acerca de la misma encíclica. C. Silva Cotapos la llama «notabilísima pastoral». Leída 80 años más tarde nos parecería inadmisible si no tenemos en cuenta la mentalidad suramericana de la época.

«Los espíritus ligeros, dice el arzobispo Mariano Casanova, se convencen fácilmente de la aparente injusticia que creen descubrir en el hecho providencial de que hombres iguales en naturaleza sean desiguales en condición social, y esta falsa creencia va engendrando un funesto antagonismo entre los ricos y los pobres, los patronos y proletarios, los favorecidos por la fortuna y los desheredados de ella.» Más adelante escribe: León XIII deja oír su voz «en medio de esta tempestad social» para indicar que el remedio contra el socialismo «se encuentra en el Evangelio, que enseña a los ricos el desprendimiento y a los pobres la resignación, que obliga a los unos a mirar a los pobres como a hermanos [...], y que impone a los otros el deber de buscar en el trabajo honrado y en una conducta arreglada los recursos

---

273. Datos aportados por J.M. ROMERO DE SOLÍS (véase antes la nota 34), que cita *Seminario de Historia Moderna. Estadísticas económicas del Porfiriato,* México 1965, p. 25-27.

274. Ibid. ROMERO DE SOLÍS, continúa escribiendo: «Esto ayuda a elevar el prestigio de la misma Iglesia. Los hombres de Iglesia parecen despreocuparse de lo inmediatamente político, para procurar dar una respuesta concreta a las urgentes necesidades del pueblo hambriento...» Cita el estudio de J. MEYER, *Le Catholicisme social au Mexique jusqu'en 1913,* en «Revue Historique», 260 (1978), p. 143-159. Tal preocupación desafortunadamente no está reflejada en los documentos conciliares.

necesarios para la vida»[275]. Claro está que la carta pastoral no se reduce a esta interpretación simplista, pero es significativa de una mentalidad correspondiente a las circunstancias sociales y psicológicas entonces imperantes.

El capítulo III, dedicado a las misiones entre infieles, urge a la conciencia de la Iglesia latinoamericana para que no se sienta tranquila mientras en el continente subsistan enclaves indígenas sin evangelizar. Se acude a la caridad de los fieles para que sostengan, con su limosna y su oración, la obra misional y es de gran interés el encargo que se hace de que los misioneros aprendan las lenguas indígenas. A fines del siglo eran contados los territorios misionales: «La Gerarchia Cattolica» (1899) señala siete vicariatos y una prefectura apostólica. Carecemos de datos exactos de la población aborigen aún sin evangelizar, sobre las que las *Geografías* de la época apenas dicen nada.

El capítulo refleja de algún modo las preocupaciones y la metodología ofrecidas por los concilios indianos; merece atención, por lo demás, una expresión muy moderna: «Gravísimo deber de la autoridad eclesiástica [.], es procurar llevar la civilización, por medio de la predicación evangélica.» Y la llamamos moderna, porque se esgrimió frecuentemente en los debates del llamado «Esquema XIII» del Concilio Vaticano II. La expresión conciliar, atribuida a Pío XI, decía: «La Iglesia civiliza evangelizando.» Cómo era entendida en 1899 por los obispos latinoamericanos, no sabríamos acertar, pero, al menos como expresión, resulta feliz.

En cambio, el historiador queda perplejo ante la ausencia del mundo negro en las preocupaciones conciliares. El Índice final, en la palabra «Negro» (pág. 589), remite a «Aborígenes» y de allí a los números que estamos analizando. En estos números no se habla para nada del negro. Desconocemos también la proporción de habitantes negros en América Latina al fina-

---

275 *Obras Pastorales del Ilmo y Rmo Señor Dr Don Mariano Casanova Arzobispo de Santiago de Chile*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1901 Texto completo, p 210-224 Cita, p 210-211 Debe leerse el texto íntegro para no precipitarnos en una apreciación injusta J J CONSIDINE se muestra casi airado por las palabras de Casanova, *The Church in the New Latin America*, Univ Notre-Dame, Indiana 1964, p 42 Ignoramos si el doctor E DUSSELL conocía el texto, ya que en sus conferencias sobre *Desintegración de la Cristiandad Colonial y Liberación*, Salamanca 1978, p 74, escribe «El gran símbolo del siglo XIX es, por ejemplo, monseñor Casanova», alineado con Las Casas y santo Toribio de Mogrovejo En sentido análogo hablará, por los años de 1920 o siguientes un gran prelado mexicano, Orozco y Jiménez, de Guadalajara, que en la Semana Social de Zapopan, condena la demagogia y dice entre otras cosas «El Salvador ama a los pobres resignados y conformes, sufridos y llenos de paciencia Es por consiguiente, el primer deber de los pobres conformarse con la voluntad divina y resignarse con su condición humilde, que el divino Maestro consagró haciéndola suya » «Una sola cosa pido a los ricos, amor, a los pobres, resignación Y la sociedad se salvará » Cit por J M ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y Revolución en México*, en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, p 477, con la nota 47, p 502 «A pesar del tono de estas instrucciones el arzobispo Orozco fue uno de los grandes impulsores del movimiento social, y llegado el momento difícil de la lucha armada, aunque sin aprobarla, escogió la vida difícil de acompañar a su pueblo en el sufrimiento » Ocurre que León XIII en la carta *Permoti Nos* habla de esa como forzosa disparidad de clases, *Acta Leonis XIII*, XV, 1895, p 259, que recoge, a su vez Juan XXIII en la encíclica *Ad Petri Cathedram*, de 29 de junio de 1959, AAS 1959, p 505, con la adición de que León XIII había hablado *iure meritoque* Será preciso aplicar las leyes de la hermenéutica

lizar el siglo XIX[276]. El 5 de mayo de 1888, León XIII había escrito una carta de congratulación y agradecimiento a los obispos del Brasil por el anunciado decreto promulgado el 13 de mayo, de la libertad otorgada a los esclavos; el gesto del emperador Pedro II estaba vinculado a la celebración del jubileo de oro, sacerdotal, del papa[277]. Como los negros ordinariamente convivían con la población sujeta a los censos, es verosímil que el silencio acerca de su situación religiosa y social quedara englobada, en la mentalidad de los obispos, dentro de las normas generales que se dan acerca de la conservación de las masas en la fe.

En los Estados Unidos, por el contrario, sobre todo después de la Guerra de Secesión (1861-1865), la Iglesia se muestra consciente de esta circunstancia. El II Concilio Plenario de Baltimore (1866) dedica un entero capítulo de sus *Actas* a tratar del argumento, a saber, de la promoción cristiana del negro. Procede sin prejuicios racistas, con realismo pastoral, con gran solicitud por multiplicar misioneros numerosos y excelentes que trabajen con la población de color y por crear escuelas católicas donde ella pueda educarse[278]. Puesto que el Concilio de Baltimore es citado varias veces por el Plenario Latinoamericano, hay lugar a que pensemos que nuestros obispos enfocaron el problema en forma diversa porque eran diversas las circunstancias.

Por otra parte, resultaría anacrónico exigir para aquellos tiempos la presencia de pastorales especializadas; queda, con todo, el escrúpulo de que el negro, por una parte, es considerado entre los grupos que deben ser evangelizados (véase el *Índice,* vocablo «Negro», a que hemos aludido anteriormente), y, por otra, ni siquiera es mencionado en los lugares de referencia. Más tarde, en la I Conferencia del Episcopado celebrada en Río de Janeiro (1955), el obispo de Aracajú, monseñor Fernando Gomes, tendrá una inteligente ponencia en torno a la evangelización del negro en el Brasil, que el lector puede conocer en resumen en páginas ulteriores. La amarga

---

276 En la época de la emancipación la población negra de América Latina podría calcularse en un 8 % de la población total, concentrada particularmente en el Caribe, parte de la Costa pacífica y el Brasil Véase M HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, *La sociedad colonial americana en el siglo XVIII,* en *Historia social y económica de América* IV, dir por J VICENS VIVES, Barcelona 1957-1959, p 320-336 Es de gran interés el capítulo III, *Los Negros Esclavos y libres,* de la obra de M MOERNER, *Historia Social Latinoamericana (Nuevos enfoques),* Caracas 1979, p 235-291

277 Carta *In plurimis,* en ASS X (1888), p 545-559 León XIII ya había manifestado su satisfacción en enero del mismo año al embajador imperial, De Souza Correia

278 Véase *Collectio Lacensis* III, col 530-531 Se trata del capítulo IV del título X, núm 483-491 Llama la atención el título latino *De Nigrorum salute procuranada,* que evoca la célebre obra del padre Alonso de Sandoval –que trabajó en Cartagena (Colombia) en el siglo XVII y fue maestro espiritual de san Pedro Claver–, *De procuranda Aethiopum salute* R AUBERT, que estima la población negra en ese momento en un 10 % de la población de los Estados Unidos, afirma que, debido a las consecuencias de la Guerra de Secesión, «los negros prácticamente se perdieron para la Iglesia » Véase *Histoire de l'Église* (FLICHE-MARTIN) XXI *Le Pontificat de Pie IX, 1846-1878,* Saint-Dizier 1952, p 432-433 Un estudio muy juicioso sobre la actitud de las Iglesias frente a la esclavitud en los Estados Unidos, es el de J AUPING, *The relative Efficiency of Evangelical Nonviolence The Influence of a Revival of Religion on the Abolition of Slavery in North America, 1740-1865,* Roma 1977

expresión del *Documento de Trabajo*, preparatorio para la Conferencia de Puebla[279], donde se dice que se desconoció la cultura de los negros y sus expresiones religiosas, parece que aún era válida al terminar el siglo XIX (véase núm. 27 del mismo).

Por el contrario se nota gran solicitud en torno a los problemas religiosos y humanos de los inmigrantes. De acuerdo con las observaciones de F. Morando, el texto del esquema previo tenía mucha mayor mordiente e incidencia, pero en los debates de las congregaciones generales fue reformado. Responde a los núm. 767-769. El Concilio registra la situación de «los pobres emigrados» *(Miseri advenae)* embaucados por «seductores impíos y sin conciencia» [...] «que les prometen inmensas riquezas y fortunas colosales, y al ver que la realidad no corresponde a las esperanzas, quedan los infelices sumergidos en mayores angustias y dificultades.» Como dato no sólo pastoral sino sociológico e histórico, la cita reviste gran interés porque es una asamblea episcopal la que confirma la noticia de una explotación de los inmigrantes. No debe olvidarse, sin embargo, que los gobiernos del Brasil, Uruguay, Argentina y Chile, fomentaron por múltiples causas el flujo inmigratorio, lo que era justo ante la desolación demográfica de nuestro continente. El Concilio invita y exhorta a los inmigrados católicos a que conserven su fe y a que se «unan amigablemente» a los católicos de las repúblicas adonde llegan, para formar una unidad y defenderse «de los enemigos de la fe de nuestros padres y de la civilización cristiana»[280].

El capítulo V de este título XI aborda un apostolado que la Iglesia ha llevado siempre en el corazón: la caridad y la beneficencia. En no pocos países se había secularizado la beneficencia católica, única durante los años de la colonia, agriamente perseguida después de la emancipación. Los obispos piden su restablecimiento, a pesar de haber sido «destruidas y reducidas a la pobreza» «por las vicisitudes de los tiempos». Piadoso eufemismo que encubre la más despiadada hostilidad de los gobiernos (núm. 790). Se golpea también a la puerta del afecto filial de los católicos latinoamericanos para que quieran socorrer «la augusta pobreza del Sumo Pontífice» (núm. 793-796). El capítulo VII trata «de la protección al Seminario Pío Latinoamericano de Roma y su sostenimiento»[281]. En 1899 habían pasado por él

---

279. Preparado en los meses de julio y agosto de 1978 en base de las observaciones que llovieron sobre el *Documento de Consulta.*

280. En pocos párrafos como en éstos, se ha acumulado una fraseología tan recargada de tintas negras para describir la situación: «Malitia impiorum et seductorum», «homines flagitiosi», «fallaciae seductorum», «insidiae inimicorum», «pestilentiae sedes», «impiorum et vafrorum fraudes». Tal vez traduce la alarma de los obispos del Cono Sur por una realidad que se presentaba cada vez más seria. Años más tarde el arzobispo de Medellín, don Manuel José Caycedo, rogaba al presidente de la república, general Rafael Reyes, durante su visita al departamento de Antioquia, que no permitiera la entrada de extranjeros: veía un problema para la fe, las costumbres y las posibilidades de trabajo de los habitantes. Pero, en este caso se trataba del rumor de una posible inmigración de japoneses o de chinos que se habían ido asentando desde el siglo anterior en el Perú. Esta situación ofrecía fuerte contraste con la atención brindada a los emigrantes católicos a los Estados Unidos. Véase MHI, t. VIII, o.c., p. 234-235.

281. Véase L. MEDINA ASCENSIO, *Historia del Colegio Pío Latinoamericano*, México 1979, con mucha bibliografía y basado en fuentes.

608 alumnos de los que 19 eran ya obispos[282], y el primer cardenal latinoamericano, Joaquín Arcoverde, arzobispo de Río de Janeiro desde 1897, había sido su alumno. Parece que hubo cierta oposición de algunos obispos mexicanos en la redacción de estos artículos (núm. 797-798) por la autosuficiencia con que regresaban los «piolatinos» a México y por la consiguiente insumisión a la diócesis[283].

h) *Los beneficios eclesiásticos*

Se trata el punto en el título XII. Su tenor es estrictamente jurídico, pero se esconde entre líneas un doble problema. El Concilio se muestra rígido en excluir a los clérigos indignos de los beneficios eclesiásticos. De acuerdo con el estudio de F. Morando conocemos que los decretos salieron todavía más robustecidos en comparación con el texto del esquema previo. El arzobispo de Guatemala, en sus observaciones por escrito, había expuesto el problema de aquellas regiones, donde el clero escaseaba y causaba escándalo con sus ejemplos. Los obispos recuerdan no sólo la necesidad de excluir a los indignos sino la obligación de elegir sólo a los más dignos. En la dramática situación pastoral de América el Concilio apunta a la calidad, no al número. Por ello se pedirá a la Santa Sede que todas las parroquias se confieran a título amovible en las regiones donde el concurso sea difícil de realizar. Al año siguiente se concedió lo que se pedía[284].

Otra preocupación de los obispos la constituye la libertad e independencia de la Iglesia frente a las intromisiones de «los poderosos y magnates de este mundo». Aunque los concordatos ya no estaban en vigor, sí lo estaba el ejercicio abusivo del patronato; y aunque no era éste directamente el problema, se previene «a los magistrados u otros, si los hubiere, a quienes compete el derecho de patronato»[285] a prescindir de favoritismos y de consideraciones políticas y a atender únicamente «al honor de Dios y al provecho de la Iglesia» (núm. 813-815).

i) *Los bienes de la Iglesia. Los dos últimos títulos*

El título XIII, «sobre el derecho que tiene la Iglesia de adquirir y poseer bienes temporales» quiere, por una parte, unificar la disciplina y urgir su cumplimiento, pero también recordar que la libertad y la autonomía de la Iglesia exige que se le reconozca su derecho a adquirir y conservar bienes raíces. Allí estaba vivo el recuerdo de los despojos a que había sido sometida desde los años de la emancipación, y en algunas repúblicas como en

---

282. «La Civiltà Cattolica», serie 17, vol. VI, 1899, p. 726.

283. Así, F. Morando, y léanse las primeras páginas con sus notas, de la colaboración en este volumen del padre J.M. Romero de Solís.

284. *Actas*, p. CLXXX.

285. Recuérdese que los concordatos con las repúblicas centroamericanas, con el Ecuador y la concesión a los presidentes del Perú, les conferían este derecho.

México, Guatemala, Colombia, Venezuela, del modo más implacable y rapaz.

Sigue el título XIV sobre las cosas sagradas en el que se desciende a circunstancias tan minuciosas que hace pensar que en no pocas parroquias campeaban el desgreño y la arbitrariedad[286]. También se dedica un capítulo a los cementerios (cap. III, núm. 913-929). La religiosidad popular latinoamericana se ha mostrado siempre extremadamente sensible al carácter sagrado del campo santo. Los gobiernos laicistas, dondequiera que llegaban al poder, tomaban, como una de sus medidas la secularización de los cementerios. Ello era, por una parte, coherente: la separación de la Iglesia y del Estado tenía como consecuencia la nivelación religiosa de la comunidad, sin discriminaciones. Pero también era dable pensar en otro procedimiento, sin el atropello de los derechos y de los sentimientos católicos. El Concilio defiende este derecho y exhorta a los fieles a que «con todas sus fuerzas y por todos los medios legítimos eviten la usurpación y profanación de los cementerios» (núm. 914).

El título XV versa sobre los juicios eclesiásticos referentes al matrimonio o a las causas de los clérigos (núm. 930-993) y se concluyen las *Actas* con un título único (XVI) acerca de la promulgación y ejecución del Concilio, cuya legislación empezará a regir un año después de su promulgación por la Santa Sede.

Conclusión

Los sentimientos de los obispos que tomaron parte en el Concilio están consignados en los discursos de apertura[287] y de clausura[288], así como en la *Carta Sinodal al Clero y al Pueblo de América Latina*[289]. En ella se dice que «a los cuatro siglos del descubrimiento y conversión de la América, el Concilio Plenario viene como a ser corona y cúmulo de las innumerables mercedes que, desde las auroras de la predicación evangélica, Cristo Redentor [...] ha derramado sobre nosotros.»

El 10 de julio los obispos fueron recibidos en audiencia de despedida por León XIII[290]. El anciano pontífice les manifestó que había seguido, día a día, el desarrollo del Concilio y dijo que las palabras que pronunciaría quería que fueran como su testamento para la Iglesia de América Latina. Su primera solicitud versaba sobre la formación de los futuros sacerdotes, para lo que era preciso establecer o mejorar los seminarios, donde los alumnos

286. Por ejemplo, se legisla sobre las imágenes, el lugar del tabernáculo, el bautismo y los confesionarios, los vasos y ornamentos sagrados, etc.

287. *Actas*, p. LXIV-LXXIV.

288. Ibid., p. CXXXV-CXXXIX.

289. Ibid., CXLIV-CLX.

290. Las *Actas* traen una versión abreviada de las palabras del papa. Hemos encontrado un texto más amplio en el mensaje pastoral que envió desde Milán a sus feligreses, el obispo de Cartagena (Colombia), monseñor Pedro Adán Brioschi. Es un folleto de 50 páginas publicado en la Editorial San Giuseppe, el 10 de agosto siguiente. Emplearemos también esta noticia para completar el texto de *Actas*, CLXV-CLXIX.

deberían prepararse espiritualmente y en las ciencias eclesiásticas de acuerdo con la doctrina de santo Tomás[291]. El Papa quería asimismo la fundación de seminarios centrales de gran altura académica.

Habló después de la preocupación que habían de mostrar los obispos por su clero, especialmente parroquial, y por el trabajo de los párrocos en la catequesis de los niños. En tercer lugar señaló la importancia pastoral de las misiones rurales. «Nosotros sabemos, dijo el Papa, que los habitantes de Colombia, Brasil, México, etc., son sencillos y buenos. Sabemos que desean ardientemente la Palabra de Dios»[292]. Finalmente recomendó a los obispos la obligación de convocar periódicamente a su clero para los ejercicios espirituales.

Un juicio actual del Concilio Plenario de América Latina podría establecerse a partir de su incidencia en la *vida* del catolicismo latinoamericano. La impresión que se recoge de nuestra historia es que tal incidencia ha sido mucho menor de lo que auguraba el entusiasmo de los primeros tiempos. La visión histórica del Concilio y la forzosa limitación de sus intuiciones no crearon el instrumento eficaz para que la Iglesia tuviese una capacidad de respuesta suficientemente adecuada a los problemas, que ya hervían para explotar en nuestro continente. Lo que diremos en seguida tiene en cuenta las exigencias de interpretación que se piden a todo juicio histórico. Hemos de leer el Concilio en el contexto de sus protagonistas y de la época eclesial y latinoamericana de hace ochenta años. Tampoco los concilios plenarios o regionales celebrados en Europa o en Norteamérica el siglo pasado fueron más originales que el nuestro[293]. Para hablar con el lenguaje de *Medellín* o de *Puebla* era preciso esperar entre 70 y 80 años; que la Iglesia latinoamericana saltara de 100 a 600 diócesis; que en Roma se sucedieran ocho papas; que existiera el CELAM y que se hubiera celebrado un concilio ecuménico en la era de las velocidades.

Con este salvamento, nos permitimos hacer una evaluación del Concilio, en la esperanza de no ser injustos ni anacrónicos. «Este Concilio Plenario al final del pontificado de León XIII –escribe O. Koehler– abordó, sin duda alguna, los problemas centrales de la Iglesia en los países de América Latina»[294].

Podríamos admitir este juicio optimista del historiador alemán. Pero el modo como tales problemas fueron abordados deja insatisfecho a quien hace su historia, porque tal modo se habrá de mostrar más tarde inadecuado. En el discurso de apertura decía el arzobispo de Montevideo:

---

291. Véase acerca de este punto, MHI, t. VIII, p. 437-452.

292. Así lo refiere monseñor Brioschi, según indicación que hemos hecho poco antes en nota. La evocación de Colombia debía de tener para León XIII una significación singular: había canonizado en 1888 a san Pedro Claver, cuya vida admiraba de modo especial. Sin duda el papa se refirió nominalmente a algunos otros países.

293. Así, por ejemplo, el Concilio II Plenario de Baltimore, en 1866, aborda idénticos o semejantes temas teológicos y condena con lenguaje análogo las mismas desviaciones filosóficas. Enfoca de modo parecido cuanto concierne a la vida eclesiástica. Véase *Collectio Lacensis* III, 1875, col. 325-574.

294. En MHI, t. VIII, p. 204.

«Volando a las alturas de la Sión celestial, es decir, de la Verdad divina, dejaremos de propósito esas minuciosidades que se llaman cuestiones de la *política militante*, alentados por más sublimes aspiraciones.»

El vuelo «a las alturas de la Sión celestial» no estaba reñido con el rastreo por el mundo de los hombres concretos: para los años del Concilio la América Latina era menos estática de cuanto pudiera imaginarse. Hemos de señalar que el arzobispo Soler se distinguió a lo largo de su episcopado por una gran clarividencia y audacia de planteamientos pastorales, y descolló por su percepción del problema social. Un error de apreciación en tal terreno pudo llevar a los obispos a no interpretar correctamente las variaciones de la brújula histórica. «Iglesia» y «mundo» fueron realidades conceptualizadas en término de «poderes», que de hecho se combatían o se distanciaban, se confundían o se subordinaban; hay que esperar aún 30 ó 40 años para que en la teología se abra campo el planteamiento de una polaridad equilibrada entre «evangelización» y «civilización». En nuestras repúblicas el poder político era y se presentaba como poder concurrente. La Iglesia veía sus estructuras objetivamente amenazadas, y, al identificarse demasiado con ellas, se arriesgaba en una tensión que, por salvar lo accidental o lo que parecía más urgente, abandonaba lo más importante. Dentro del marco de la doctrina clásica, nuestro Concilio parece, a veces, defender con tanta decisión la tesis, que prohíbe ensayar la prueba de las bondades de la hipótesis. Así en el campo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, por señalar el caso más abultado. Claro está que muchos gobiernos habían de entender la hipótesis como opresión o supresión del catolicismo[295].

Queda la impresión de que la solicitud constante del Concilio residiera en la preservación del sitio social del que la Iglesia rehusaba a ser desalojada: la transformación vertiginosa de Europa había cumplido una tarea de descristianización; un fenómeno de esta naturaleza todavía no debía dramatizarse en nuestro continente. Aquí se luchaba por el derecho que asistía a la Iglesia a ser reconocida por el poder político. El «hecho católico» de América Latina, al que hemos aludido en el marco histórico, autorizaba al episcopado para exigir su reconocimiento y los obispos no se presentaban a pedir una limosna. El Concilio enjuicia la realidad de América Latina dentro de una visión eclesiástica y, por eso, está seguro de pisar tierra firme: allí puede, tal vez, descubrirse la fuerza y la debilidad de sus decisiones.

La actitud que presidió aquel mes y medio de reflexión respondió a una teología y a una práctica pastoral de conservación y de defensa. Se siente una sobrecarga clericalista mientras el papel de los laicos aparece borroso y sin nervio. La estructura y la entonación de los decretos es pesadamente jurídica. Por otra parte, las reservas que provoca en el lector de hoy surgen

---

295. Lo que no ocurría, en cambio, en los Estados Unidos, cuya constitución parecía al cardenal Gibbons «una especie de Sagrada Escritura secular», escribe O. Koehler, MHI, t. VIII, p. 238-239.

también de algunos silencios inexplicables. Nada o poco se dice de la escasez de sacerdotes, o de la evangelización del mundo negro; no se desarrolla el estatuto eclesial del catequista laico ni el tema de la religiosidad popular. Las *Actas* conciliares constituyen un apretado acervo doctrinal en que campea la sobrevaloración del influjo eclesiástico en las estructuras sociales y políticas y en que se acentúa sobremanera la confianza en la eficacia de las garantías que los gobiernos podían o debían ofrecer a la acción de la Iglesia[296].

A esta sobrevaloración eclesiástica respondía el error paralelo de las corrientes hostiles al catolicismo. El Concilio estaba en la razón cuando defendía las consecuencias del estatuto católico de la sociedad latinoamericana. La evolución ulterior de la Iglesia en el continente le daría la razón. «La Iglesia iba a experimentar pronto –escribe F. Pike– una renovación, debida en gran parte al hecho de que, pese a las apariencias contrarias, los valores espirituales que suelen ir asociados al catolicismo latinoamericano no estaban desacreditados como temían sus amigos y esperaban sus enemigos»[297]. Que la Iglesia conservaba todavía una incidencia profunda en las masas, puede colegirse del ensañamiento con que seguía y seguiría siendo hostilizada en algunas repúblicas y de la respuesta espontánea que daba el pueblo ante el regreso de sus pastores perseguidos, como en el caso de monseñor Casanova en Guatemala, o de monseñor Thiel en Costa Rica, o al paso de don Giovanni Cagliero por la Argentina, o de la solidaridad demostrada por el pueblo ecuatoriano con sus obispos ultrajados o con los religiosos perseguidos.

Al despedir a los obispos León XIII había afirmado: «Consideramos el Concilio Plenario Latinoamericano como la página más gloriosa de nuestro pontificado»[298]. Estas palabras pudieron responder a un cumplido cordial y espontáneo del papa. El Concilio, no obstante las limitaciones que puedan atribuírsele, provocó una primera experiencia de cohesión continental en el interior de la Iglesia y del episcopado, y produjo un cuerpo disciplinar y doctrinal, expresado con gran coraje y sinceridad, que venía a fortificar la conciencia unitaria de la Iglesia latinoamericana. Con su sola celebración ya se había logrado mucho, como lo puso de manifiesto el mismo papa.

Otro aspecto meritorio fue la decisión de los artículos 208 y 288, confirmada y explicada por la Secretaría de Estado[299], sobre la celebración de frecuentes reuniones *(consessus)* en cada provincia eclesiástica. Esta prescripción –no muy fácil de cumplir– evolucionó pronto en algunas repúblicas

---

296. No estamos de acuerdo con la afirmación de F. Pike: «Hacia 1900, los eclesiásticos latinoamericanos, excepto en Colombia, difícilmente podían pretender que la institución divina a que pertenecían constituyese con el Estado uno de los polos del influjo temporal», etc. Véase Rogier, *Nueva Historia de la Iglesia* V, p. 236.

297. Ibid.

298. Esta expresión no se encuentra en la reseña hecha por las *Actas;* la refiere el obispo de Cartagena en la pastoral que hemos mencionado antes en la nota 290.

299. *Instructio circa conventus Episcoporum Americae Latinae, Actas,* p. CLXXXI-CLXXXII.

hacia la forma de conferencias episcopales nacionales, que se fueron estructurando con mucha técnica con el correr de los años. En la experiencia conciliar de 1899 se habían puesto las bases de las futuras conferencias generales del episcopado latinoamericano, de Río, de Medellín y de Puebla.

Capítulo III

DESPUÉS DEL CONCILIO PLENARIO (1900-1955)

BIBLIOGRAFÍA: Véase la de los capítulos I y II, págs. 413s y 465-469.

I. ARTICULACIÓN DE LA HISTORIA

1. *Desplazamiento del centro de gravedad*

Al empezar el siglo XX el número de habitantes, prácticamente todos católicos, que poblaban el continente latinoamericano, se movía por los 60 ó 65 millones[1]. En 1978 esta población había crecido a 345 millones, de los que 306 eran católicos[2]. Lo cual significa que, aproximadamente, un 40 % de los 749 000 000 de católicos estaban concentrados en América Latina. Si, en 1900, las circunscripciones eclesiásticas de la región pasaban algo de un centenar, en 1978 llegaban a 665 entre 2423 de toda la Iglesia, es decir, una cuarta parte[3]. Al Concilio Vaticano II concurrieron 601 obispos de América Latina, que entonces representaban el 22 % del episcopado.

Más allá de las estadísticas apremia el peso de la significación histórica que ha adquirido hoy la Iglesia y el mundo latinoamericano por su homogeneidad, su originalidad, su naturaleza de reserva cristiana, los retos que provoca, los problemas pastorales que plantea, las soluciones a que invita, su contraste humano con el mundo de la riqueza y del consumo y con el Tercer Mundo no cristiano. Desde hace ya algunos decenios la América Latina y el catolicismo latinoamericano se han convertido en centro de observación, en laboratorio, donde trabajan sociólogos, antropólogos, historiadores, economistas, teólogos, pastoralistas. Sobre todo la historiogra-

1. Véanse los datos que hemos presentado en los dos capítulos precedentes.

2. Empleamos los datos del *Annuarium Statisticum Ecclesiae Catholicae*, 1978. Hay que rebajar un poco los números ya que en el *Annuarium* se registran también las poblaciones de origen inglés y francés. Véanse p. 30 y 37-39.

3. En 1900 había 20 arquidiócesis, 93 diócesis y unos 10 territorios misionales. *Annuarium*, p. 23, con la observación de la nota anterior.

fía acerca de nuestra Iglesia se ha convertido, a veces, en tan abundante producto de mercado, que lo aparentemente fácil de su manejo tiene el peligro de privarla de seriedad[4].

De todos modos el interés despertado en las áreas católicas por la vida de la Iglesia en América Latina es síntoma, por lo menos, de que el eje eclesial mediterráneo se está desplazando a las áreas occidentales: a Iberoamérica. La celebración del Concilio Plenario de 1899 transcurrió prácticamente inadvertida en Europa. CivCatt le dedicó escasa crónica y la revista francesa «Études», entonces tan católica, lo pasó en silencio. Por el contrario, *Medellín* y sobre todo *Puebla* constituyeron noticia literalmente ecuménica[5].

---

4 Aun historiadores de fama como SCHMIDLIN y R AUBERT incurren eventualmente en juicios inexactos y aun descomedidos SCHMIDLIN en su *Papstgeschichte* I, p 314, escribe en referencia al catolicismo iberoamericano de los años de la emancipación «En el sur y centro latino [había] una Iglesia, por regla general cristianizada y catolizada exteriormente, pero interiormente casi totalmente degenerada y próxima a la disolucion» (!) R AUBERT comenta que tal apreciación «ha caracterizado muy acertadamente [!] la paradoja del catolicismo latinoamericano» (H JEDIN y K REPGEN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Herder, Frigurbo de Brisgovia, VII, p 282 La paradoja no es del catolicismo latinoamericano sino de estos dos historiadores Tomemos tres regiones de América Latina como ejemplo no había, ni mucho menos, «degeneración ni proximidad de disolución» en México estudiado por M CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México,* T V, El Paso, Texas, 1928, p 176-182 Tampoco en Colombia sobre cuya situación religiosa en la época ha sido estudiada en la tesis doctoral del autor de estas páginas Tampoco en el Cono Sur, véase C BRUNO, *Historia de la Iglesia en Argentina*, vol IX (1824-1840), Buenos Aires 1974 Lacras y deficiencias existían como en todas partes pero, no estábamos «totalmente degenerados y próximos a la disolución» Los juicios negativos expresados por el primer enviado pontificio a Hispanoamérica, Giovanni Muzi, que visitó el Uruguay, la Argentina y Chile entre 1823 y 1825, se refieren especialmente a la descristianización de reducidos grupos ilustrados El pueblo, en medio de sus patologías, se conservaba profundamente religioso y receptivo de las exigencias de la fe cristiana Sobre la misión de Muzi P DE LETURIA y M BATLLORI, *La Primera Mision Pontificia a Hispanoamérica, 1823-1825* (=«Studi e Testi» 229), Vaticano 1963 Por otra parte no se explicaría cómo pudo sobrevivir el catolicismo en tales condiciones, al impacto laicista que los golpeó tan duramente a lo largo del siglo XIX SCHMIDLIN cita dos fuentes realmente parcializadas las *Noticias secretas de América,* de Antonio de Ulloa y la obra del primer internuncio en Colombia, Gaetano Baluffi, que llegó a Bogotá en 1837 y partió en 1842, titulada *L'America un tempo spagnuola* [ ], Ancona 1843 Hemos visto toda la correspondencia de Baluffi en el Archivo Vaticano y en la Congregación de Asuntos Ecl Extraordinarios Poco segura es la obra de Baluffi sus noticias conservan bastante interés descriptivo y estadístico, pero sus interpretaciones son desconfiables A Baluffi le fue bastante mal en Colombia Desde sus primeras comunicaciones a la Santa Sede respira muy poca simpatía por Hispanoamérica Sobre su gestión de internuncio se escribió una valiosa tesis aún inédita A M PINILLA COTE, *La Internunciatura de Monseñor Cayetano Baluffi, primera en Hispanoamérica (1837-1842),* Universidad Gregoriana, Roma 1953 Otro autor sudamericano citado por Schmidlin es el obispo C Silva Cotapos, a partir de la página 163 Allí no se traza ningún cuadro de degeneración de la Iglesia

5 En 1922 una de las llamadas «Intenciones del Apostolado de la Oración» fue la de «orar por los intereses religiosos de America Latina» Los comentarios de las revistas llamadas «Mensajero del Corazón de Jesús» que se publicaban en diversos países, a propósito de esta intención se quedan todavia en consideraciones generales acerca de América Latina Remitimos, por ejemplo, al «Mensajero» de Colombia (Bogotá 1922, p 333-344) y al de Bilbao (1922, p 561-576) Treinta años más tarde la situación ha cambiado ábranse las paginas de «L'Actualité religieuse» (luego, «Informations Catholiques Internationales»), de «La Civiltà Cattolica», de «Ecclesia» (Madrid), de «Rélations» (Montreal), con sus crónicas tan abundantes sobre el catolicismo latinoamericano debidas al experto sociólogo y teólogo, Joseph Ledit, S I , y más tarde las de «Etudes» (París),

En 1962 la revista «Estudios Centroamericanos»[6] publicaba un artículo titulado *En Europa se habla hoy de Latinoamérica*, del que son líneas como éstas:

«Latino-América, como tal, no existía hasta hace poco en la conciencia del mundo europeo. Para Europa, para su conciencia de veterana existía simplemente Norte América, o quizá más escuetamente Estados Unidos, considerando el resto del continente como el "pariente pobre", por no decir, "el sirviente de casa" del gran Palacio estadounidense.»

Con todo, si hemos de ser justos, el desconocimiento de la Iglesia en América Latina a principios del siglo no era absoluto. De cuando en cuando «La Civiltà Cattolica» recogía informaciones, a veces de gran interés, acerca de la suerte del continente católico. Algunas de nuestras escasas revistas, como «El Mensajero del Corazón de Jesús» (Bogotá), o los boletines diocesanos reproducían ensayos y publicaciones hechas en Europa sobre el catolicismo latinoamericano. Las revistas «Razón y Fe», de Madrid, y «América», de Nueva York, también muestran interés por la marcha de nuestra Iglesia.

Creemos que ya para 1960, la Iglesia latinoamericana era tomada en mucha consideración: no en vano se había celebrado el Congreso Eucarístico Internacional de Río en 1955 con la subsiguiente Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, y se había creado el CELAM; además la resonancia se había producido por el avance del protestantismo en nuestro medio. El interés tomado por la Santa Sede en favor de América Latina, las fundaciones de la OCSHA y del Colegio Latinoamericano de Lovaina, el giro cada vez más realista del magisterio episcopal y el crecimiento numérico de las diócesis, contribuían a que nuestro catolicismo «entrara en escena».

2. *Perspectiva histórica*

Al pretender hacer historia de la Iglesia latinoamericana en el siglo XX tropezamos con la dificultad de la perspectiva histórica. Es tarea difícil lograr una reconstrucción adecuada de los acontecimientos, a veces tan cercanos a nosotros y frecuentemente tan tumultuosos, como para alcanzar

---

«América» (Washington), «Orientierung» (Suiza), y se advertirá que la Iglesia latinoamericana constituye forzosamente «noticia» «Nuestra Iglesia latinoamericana –escribe el uruguayo Alberto Methol– nunca había estado en semejante escenario como protagonista. Sólo había desempeñado papeles muy secundarios Pero ahora noticias y augurios atraviesan los cinco continentes Se escribe y anuncia en numerosos idiomas, se discute, se denuncia, se difama Se inventan rumores que recorren el mundo y hasta se elogia» (A. METHOL FERRÉ, *Puebla, proceso y tensiones,* p 1 y p 139-140, sin lugar ni fecha)

6 XVII (San Salvador 1962), p 190-197 En artículo que está firmado por J B. ARRIEN,S I , reconoce, sin embargo, la superficialidad del catolicismo en muchas regiones de América Latina y otras desventuras sociales.

la presentación e interpretación de los hechos en su sentido más exacto. Si miramos especialmente a cuanto ha ocurrido en estos últimos años (1960-1980), nos encontramos en la situación de quien contempla un fresco a dos palmos de distancia. El historiador habrá de entrar a menudo en zona de tempestades, dentro de la cual tiene que conducirse con extrema circunspección para no distorsionar ni la verdad de los hechos, ni sus motivaciones, ni el cálculo sobre su futuro desarrollo.

«El catolicismo latinoamericano se nos presenta [...] tan lleno de contrastes como la sociedad que lo compone y ofrece posición tan paradójica, que resulta operación bien delicada tratar de describirlo con plena objetividad»[7].

Por otra parte, una historiografía nacida por el decenio de 1960, procede o de ámbitos ajenos a la Iglesia, o de católicos con cierta exasperación contra el pasado histórico de la Iglesia o contra su jerarquía, a la que se presenta como responsable de no pocas desventuras del catolicismo. En una atmósfera polvorienta o, como está ocurriendo, en ambientes de virulencia, de una y otra calle proceden juicios históricos que el tiempo, la verdad y la buena fe se encargarán de decantar, de justificar o de excluir.

Toda esta visión que precede a los estudios particularizados de cada república pretende ofrecer un cuadro global de los problemas y de los motivos de esperanza comunes al catolicismo latinoamericano y de aquellos fenómenos o acontecimientos que conciernen también en forma común a la vida de nuestra Iglesia en el siglo XX. Algunos historiadores contemporáneos han optado por una periodización histórica de este siglo articulada en tres tiempos: el de la *cristiandad conservadora* que llegaría hasta los años treinta; el de la *nueva cristiandad*, más o menos hasta la época del Concilio Vaticano II, y el del período *profético* a partir de entonces[8].

---

7 J ALVAREZ MEJÍA, en LA, 1954, p 107-108 Es muy significativo el testimonio de Ronaldo MUÑOZ, representativo más tarde de la teología de la liberación, que en 1964 escribía lo siguiente «No caigamos en el anacronismo de juzgarnos padres en la fe según la situación histórica y las luces que se nos han dado a nosotros, ni menos aún, pretendamos que se apliquen hoy literalmente las normas que fueron dadas en otra época con menor [?] lucidez y en un contexto histórico muy diferente». Véase *La Tolerancia del Católico,* en «Revista Interamericana de Educación», (Bogotá 1964), p 189-208

8 Así, por ejemplo, el doctor E DUSSEL en diversas publicaciones Véase *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación,* Salamanca 1978, passim Fue publicado anteriormente con otro título *Caminos de liberación Latinoamericana,* Buenos Aires 1972 Permítasenos pensar que una división histórica de este género ha de hacer frente a dos dificultades La primera sería de método supone una clarificación previa y satisfactoria de los elementos específicos de tales cristiandades, así se habla de que la nuestra fue colonial y no bizantina ni latina ¿Hasta qué punto son de tal especificidad que no aparezcan desdoblados o camuflados en modo alguno en los tiempos subsiguientes o actuales? ¿Hasta qué punto tales elementos llegan a ser tan caducos que no puedan revitalizarse como nuevos auténticos valores que readquirir o conservar? La segunda dificultad concierne a la actitud del historiador que adopte esta cronología· aparece el peligro de cierta artificialidad o esquematismo en que no estarían ausentes apreciaciones o preferencias tal vez demasiado subjetivas La historia de la Iglesia en las repúblicas latinoamericanas no es tan homogénea como para ofrecer un proceso común de etapas claramente diferenciables Así las ideas de Maritain pudieron influir en el Cono Sur, mientras fueron casi desconocidas en Centro-

De acuerdo con la preocupación que emergió en el Concilio Vaticano II, empleamos otro criterio de periodización en la historia católica latinoamericana del siglo XX. En el Concilio la solicitud pastoral estuvo comandada por la idea de una Iglesia servidora de la humanidad[9]. Por eso se habló durante el Concilio de una doble actitud eclesial: la de la Iglesia que mira hacia su propio interior, *ad intra*, y a la de la Iglesia que reconoce la consistencia y especificidad de los valores mundanos y se preocupa por el hombre ciudadano y también de la ciudad terrena, *ad extra*. Aunque la formulación manejada mecánicamente puede conducir a interpretaciones históricas y teológicas incorrectas, el proceso de nuestra vida católica en América Latina, en gran parte paralelo al de otras latitudes, corresponde, más o menos, a esta doble actitud eclesial.

Podría decirse que, durante los primeros 40 ó 45 años del siglo XX, la Iglesia en América Latina vive y actúa todavía dentro de un contorno social incisivamente marcado por el signo religioso[10]. La religión, la catolicidad, constituye un hecho prácticamente unánime y un dato cultural que se viene recibiendo por herencia de generaciones; es atávico. En tales condiciones la Iglesia difícilmente se ha de sentir problematizada para pulsar los síntomas de una marcha inicial hacia cambios fundamentales. A la *condicio possidentis* responde un sistema pastoral de conservación y defensa; la unanimidad de la fe como realidad social confirma el complejo de autarquía vivido por la Iglesia. Se protege tenazmente el aparato temporal juzgado de antemano apto o necesario para el ejercicio de la misión eclesial y como la idea de pluralismo aún no encuentra lugar en la eclesiología, se exagera el ejercicio de la sospecha, y las realidades humanas, desde la política hasta la vida

---

américa, El Caribe, Colombia, Venezuela La historia de la Iglesia en Chile sigue caminos diferentes a los de México El desarrollo de la Acción Católica en los años treinta se presenta relativamente vigoroso en Argentina, Chile, Colombia, México, y muy enteco en Perú, Ecuador, Venezuela o las Antillas El esquematismo de la periodización señalada se hace más patente si se considera otra división interna del catolicismo latinoamericano estudiada por J COMBLIN: existen tres tipos de semejante catolicismo Al primero pertenecen las masas indígenas y campesinas que viven dentro de modelos de cristianismo colonial, al segundo, un grupo de católicos de fe individualista, ajenos a las exigencias de cambio, aferrados a un cristianismo maleable y garante del orden establecido, al tercero pertenecen aquellos católicos que buscan «la autenticidad del cristianismo, dando la prioridad a los cambios sociales» Pero esta tercera categoría se subdivide, a su vez, en el grupo de quienes propugnan una revolución dentro de los marcos de la doctrina social católica, y en quienes, convencidos de que la doctrina social resulta ineficaz para el momento, han acudido al análisis marxista Ahora bien, todos estos grupos están divididos y bloqueados entre sí Véase *La Chiesa Cattolica in America Latina e i suoi tre tipi di religiosità* en *IDOC Internazionale La Fede come prassi di liberazione Incontri a Santiago de Chile*, Milán 1972, p 19-34 Por todo ello, y por otras situaciones heterogéneas (por ejemplo, el desigual florecimiento vocacional, el crecimiento desigual de estructuras eclesiásticas, la diversidad de incidencia en la cultura, etc.) hay que atender al peligro de esquemas uniformes Creemos que no se dan todavía las condiciones para un juicio seguro del período que estamos viviendo Esta opinión que aquí exponemos no quiere sobrepasar una simple indicación, que en modo alguno está cerrada al acierto que pueda descubrirse en el sistema adoptado por esos historiadores

9 Discursos de Pablo VI, 21 de nov de 1964 y 7 de dic de 1965

10 Ya encontramos aquí una dificultad ¿qué significa «religioso»? Podría decirse globalmente, «confesional»

conyugal o el estatuto de la escuela, se enfocan con una visión de sobrecarga eclesiástica o religiosa. Descuella más la actitud del exorcismo, el interés se concentra en el aspecto casi puramente religioso de los problemas. Todo esto se refleja en la insistencia desplegada sobre la ignorancia religiosa y la desmoralización de las costumbres, sobre las obligaciones del cumplimiento pascual y dominical, sobre la promoción de la vida sacramental y de culto, sobre la conservación de un marco devocional a veces hipertrofiado. La organización eclesiástica tiende a llenarlo todo.

Dentro de tales condicionamientos la formación del clero se orienta a la conducción y defensa de este universo religioso. No obstante la aparición de movimientos de Acción Católica y de Acción Social desde los tiempos de san Pío x, el papel del laicado es muy raquítico, aunque no están ausentes algunas iniciativas de alto mérito adelantadas por laicos.

No puede darse una explicación adecuada de este período histórico sin tener en cuenta la herencia del siglo XIX y las condiciones peculiares de América Latina, continente rural, en muchos aspectos todavía somnoliento, pero ya en vísperas de una evolución acelerada e impuesta por fuerza de presiones indeclinables. Con relación a este primer momento se han de buscar los motivos que llevaron a privilegiar métodos y sectores de apostolado, como la beneficencia, la educación, el mundo campesino, y a descubrir la eficacia de estas preferencias; se ha de investigar la razón de las grandes ausencias, como la prensa, la universidad, el naciente mundo sindical, que tal vez más tarde no se han podido llenar. De la misma manera se deben conocer los criterios mantenidos para reclutar el personal ministerial, la formación que ha recibido y la postura adoptada por la Iglesia frente al Estado y al poder político.

Pasados los primeros 40 ó 45 años se advierte en la Iglesia latinoamericana un intento de respuesta paulatinamente sensibilizada a las nuevas situaciones. El hombre latinoamericano ya no tiene como única interlocutora a la Iglesia; hay otros espacios donde puede encontrar soluciones ofrecidas por las ciencias humanas. Se hacen clásicas en manos del clero y de no pocos laicos las obras del cardenal Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*; del padre Voillaume, *En el corazón de las masas*; del abate Godin, *France pays de mission*; del padre Lombardi, *Por un mundo mejor*. El padre Lombardi recorre las plazas latinoamericanas[11] discretamente apoyado por Pío XII. En Chile aparecerá aun antes que *France pays de mission*, el libro del padre Alberto Hurtado, *¿Es Chile un país católico?*, preludio de futuros escritos, debates, estudios y panfletos acerca de la autenticidad del catolicismo masivo de América Latina.

Contemporáneamente el magisterio episcopal va cambiando de orientación y de tono. Se está comprendiendo que el reto está lanzado por la injusticia estructural y que la fe no podrá perdurar largo tiempo si no se contribuye a crear las posibilidades para una opción cristiana. Por eso, el

11. En la Conferencia de Río de Janeiro (1955) y en las observaciones enviadas por los obispos latinoamericanos al Concilio, no están ausentes diversas referencias a las ideas de Lombardi.

tema del subdesarrollo cobra fuerza como campo en que también la Iglesia debe decir su palabra; los estudios del padre Lebret sobre el Brasil y Colombia[12] invitan y urgen a la Iglesia a encarar las nuevas condiciones de competencia científica. En la Conferencia Episcopal de Río, que hace de bisagra entre los dos momentos de la historia eclesial latinoamericana, se tiene conciencia de las graves ausencias del catolicismo. Llega providencialmente la creación del CELAM (1956) y el Concilio Vaticano II, y ya es perfectamente observable el giro de la Iglesia «hacia afuera», «a los de lejos», o, si se quiere, *ad extra*. Tal actitud queda también favorecida por otros movimientos internos del ámbito estrictamente religioso, como el litúrgico, vigorizado desde la encíclica *Mediator Dei* (1947) y por la preocupación de una revitalización del estudio y de la aplicación de la teología pastoral, que se beneficia con las visitas del canónigo Boulard.

También merece registrarse como hecho sintomático el enervamiento de la agresividad laicista en casi todos los estados, que coincide con la conclusión de la segunda guerra mundial. El caso de Perón en los años cincuenta no pasó de ser un episodio.

El período inmediatamente postconciliar coincide con la irrupción secularista y con el desarrollo de nuevas visiones teológicas: encuentran gran resonancia las obras de Cox, de Metz, de Moltmann, de Comblin.

Creemos, pues, que en el siglo XX pueden descubrirse dos etapas de fácil caracterización. Sólo que en los años subsiguientes al Concilio, el historiador, entre otros, requerirá mucho equilibrio y discernimiento para no dejarse sofocar por el diluvio y la amalgama de ideas, y no poca humildad para relativizar su competencia con la que se crea capaz de descifrar los datos acumulados a través de un nuevo nominalismo, que lleva el riesgo de vaciar el lenguaje interpretativo de la realidad[13]. El embrollo y la inflación de terminologías, el desbordamiento de datos y de problemas hacen difícil la organización clara y objetiva de la verdadera historia de la Iglesia. Más grave resultaría que la polarización hacia el campo de la justicia llevara a interpretaciones malévolas o parcializadas de amplias realizaciones logradas por la Iglesia en siglos o en decenios pasados.

Empero la periodización no puede estar sometida al artificio de una fecha o de un acontecimiento. Cuando hemos hablado de un *ad intra* y de un *ad extra*, de un *antes* y de un *después* de la Conferencia Episcopal de Río, sobra decir que no entendemos el proceso de la vida católica latinoamericana partido de un tajo en 1955. Ciertos caracteres distintivos de los 40 ó 50 primeros años de este siglo, continuarán apareciendo después, así como otras peculiaridades posteriores a los años cincuenta o sesenta, abultadas a partir del Concilio, se anunciaban, a veces ya incisivamente, con 15 ó 20 años de anticipación. Empleando las indicaciones del historiador español,

---

12. *Estudio sobre las condiciones del desarrollo de Colombia,* 2 vols., Bogotá 1958.

13. Piénsese en lo que se quiere afirmar con expresiones como estas: sagrado, consagración, Iglesia con I grande o pequeña, liberación, cautiverio, pobre, pobreza, cristiandad, nueva cristiandad, institución, compromiso, opción, identidad, opresión, sistema, lucha, inserción, etc.

padre Ricardo García Villoslada, a propósito de la periodización medieval, se ha de aclarar que ni el Concilio, ni las conferencias episcopales de Río de Janeiro y de Medellín, deben entenderse como «si la Iglesia en aquel momento preciso girara sobre sus goznes» y emprendiera rumbos u orientaciones antagónicas[14].

En el desarrollo ulterior de nuestro estudio el lector tendrá que aceptar esta flexibilidad impuesta por la naturaleza de la historia para lograr una mayor claridad y lógica redaccional.

3. *Una historia homogénea y fragmentada*

En líneas generales la caracterización histórica de la Iglesia *ad intra* y *ad extra* corresponde respectivamente a los años anteriores a la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Río de Janeiro (1955) y al período que le sigue. A. Methol Ferré habla de una conciencia fragmentaria y estática vivida por la Iglesia hasta mitad del siglo XX y de la evolución a una conciencia totalizante ulterior, capaz de abarcar en síntesis a la Iglesia latinoamericana *Una y múltiple*[15]. A propósito de ciertas afirmaciones formuladas por un investigador norteamericano en 1963, escribía la «Revista Interamericana de Educación»:

> «La llamada América Latina casi no es una sino en el mapa y poco más [...]. Por eso la peligrosidad e inexactitud de las generalizaciones. Problemas planteados en base de estadísticas, sin matizaciones y soluciones de conjunto, no son aceptables sino con muchísima reserva»[16].

Aunque el Concilio Plenario Latinoamericano significó ya un principio de cohesión, factores insuperables continuaron bloqueándola. La geografía y la fragmentación política de nuestros pueblos a partir de la emancipación de España levantaron barreras de separación y de aislamiento también entre las diversas Iglesias. La condición política y social de nuestros países condicionaron, en forma incisiva, el ser y el quehacer de la Iglesia: era muy diferente su situación en México y en Colombia, en Centroamérica y en Argentina. Mientras la separación de la Iglesia y del Estado se verificó en forma honrosa y pacífica en Chile (1925), en el Ecuador había revestido caracteres de atropello. En el Brasil se vivía esa separación como una situación de libertad para la Iglesia, mientras en Guatemala o en el Uruguay correspondía a una campaña de descristianización.

Una es la América Latina de Uruguay, Argentina y el Sur del Brasil, y otra la de Bolivia, el Perú o México, con un nacionalismo indigenista exa-

---

14. Véase del autor mencionado en el texto la «Introducción historiológica» en *Historia de la Iglesia Católica* II (BAC 104), con bibliografía acerca de los criterios de periodización.

15. *De Río a Puebla. Etapas históricas de la Iglesia en América Latina (1945-1980)*. CELAM («Colección Puebla» 36) 1980, p. 5-7.

16. Núm. 121 (1963) p. 24.

cerbado[17]. La homogeneidad doctrinal y militante contra el liberalismo que se vive en Colombia, en el Ecuador, en Centroamérica, hasta mitad del siglo, difiere de la postura antilaicista asumida en Chile, en Cuba o en el Brasil. La etapa de bonanza y privilegio vivida por la Iglesia en Colombia hasta 1930 coincide con la persecución de la Iglesia en México y en el Ecuador.

Dentro de las mismas repúblicas existen profundas diferencias, sociales y religiosas. Hay un Brasil Nordeste y un Brasil Sur. Existen enclaves católicos en México, Brasil, Colombia, comparables a Irlanda, a Bretaña o a Navarra; y en aquellos mismos países se albergan zonas de estridente relajación moral, que apenas alcanzan a ser atendidas por un clero escaso y disperso. Tomando dos diócesis mexicanas y dos de distintos países, tenemos en 1960 el siguiente cuadro de acuerdo con el «Anuario Pontificio»:

	Habitantes	Sacerdotes dioc.	Seminaristas	Ordenaciones
Guadalajara:	1 925 000	767	234	26
Tabasco:	480 000	26	21	4
Medellín:	900 000	240	143	18
La Habana:	1 542 000	63	34	1

Esto significa que la arquidiócesis mexicana de Guadalajara tenía en 1960 un sacerdote diocesano por 2509 habitantes, en tanto que la de Tabasco tenía uno por 18 461. Medellín contaba un sacerdote diocesano para 3150 habitantes, y La Habana, uno para 24 416. En 1963 había un sacerdote para 11 044 católicos en Honduras, y uno para 2 692 en Chile[18].

La homogeneidad ha de buscarse en el sustrato y en la memoria católica de América Latina, que se traduce en una actitud existencial todavía profundamente religiosa de la población. La religión popular más allá de su especificidad ha constituido un vínculo cultural del continente con tenaces características de uniformidad y resistencia. Aún es legítimo hablar, aunque sea en términos cuantitativos, de un continente católico. Por ello sólo en América Latina han podido celebrarse dos acontecimientos de la significación de *Medellín* y de *Puebla*[19] y se ha desarrollado con tal vigor y naturalidad un organismo de coordinación continental como el CELAM[20]. A partir de su fundación, sobre la que tendremos que hablar más tarde con cierta amplitud, puede afirmarse que la Iglesia latinoamericana toma conciencia unitaria de su identidad, de sus problemas y de sus posibilidades. El movi-

17. Con todo, la Argentina blanca y europea abrigaba también sentimientos nacionalistas atizados en los años de Perón contra los Estados Unidos.

18. W. Promper, *Priesternot in Lateinamerika,* o.c., p. 48.

19. Lo ha indicado con entusiasmo Juan Pablo II en el discurso pronunciado ante el Simposio de Obispos europeos, de 20 de junio de 1979, AAS (1979), p. 979-983.

20. Una interpretación «laica» del hecho católico latinoamericano, históricamente considerado, pero con matices interesantes, en el capítulo X, *Catolicismo y modernismo en la conciencia iberoamericana,* de la obra de L. Zea, *América en la Historia,* o.c., p. 209-256.

miento de unidad y de cohesión aparece irreversible, y es él quien sacará al catolicismo de sus complejos de inferioridad y de aislamiento.

4. *Del aislamiento a la universalidad*

Hasta la mitad del siglo XX, parecía que la Iglesia universal solamente respiraba por el pulmón europeo, norteamericano y de las vivaces cristiandades misioneras. El otro pulmón parecía atrofiado. Es verdad que el heroísmo de los católicos mexicanos o la celebración del Congreso Eucarístico de Buenos Aires en 1934 recordaron al mundo católico la existencia de una inmensa masa que vivía fatigosamente su fe en la desconocida América Latina[21].

Por los años cuarenta en los Estados Unidos, y después de la segunda guerra, en Europa, empieza a despertarse interés por conocer la situación, los alcances y las deficiencias de nuestra Iglesia. Se debe en gran parte a Pío XII el nacimiento de una creciente preocupación por la suerte de este catolicismo pastoralmente descompensado. En 1905, Pío X había designado al primer cardenal iberoamericano en la persona del arzobispo de Río de Janeiro, don Joaquín Arcoverde. La decisión del papa fue saludada con entusiasmo en América Latina[22] pero, en el fondo, los aplausos traducían el complejo de aislamiento y de insignificancia, porque la presencia de un solo prelado iberoamericano en el Sacro Colegio se interpretaba como una representación simbólica de América Latina en el senado de la Iglesia universal. Fue Pío XII quien, en los consistorios de 1946 y de 1953, dio franca entrada a un grupo representativo de obispos latinoamericanos en el Colegio de Cardenales, de tal modo, que en la elección de su sucesor, nuestra Iglesia estaba representada por nueve cardenales. Se da una coincidencia entre la difusión del magisterio de Pío XII y los comienzos de un cambio de metodología pastoral y de visión de los problemas en la Iglesia iberoamericana. Él alentó la celebración de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1955) y secundó la fundación del CELAM[23].

Tiene gran importancia el discurso dirigido al Segundo Congreso Internacional del Apostolado Laical (5 de octubre de 1957), en el que Pío XII quiso poner de presente las grandes necesidades de nuestra Iglesia y comprometer el trabajo de los laicos con el apostolado en América Latina[24].

---

21. El Congreso eucarístico de Buenos Aires causó admiración en Europa. Véase la reseña entusiasta y detallada que hacía J. BOURBÉE en «Études» 4 (París 1934), p. 481-501 y 641-668.

22. El 22 de noviembre de 1908, san Pío X recibió a una delegación latinoamericana y en ceremonia muy emotiva bendijo las banderas de nuestras repúblicas. El orador, mons. Ramón Ángel Jara, en largo discurso de tono hispanizante mencionó con entusiasmo el cardenalato de don Joaquín Arcoverde (véase «La Iglesia» IV [Bogotá 1909], p. 356-369).

23. Citemos un libro reciente y de mucho nervio que quiere responder a los *slogans* echados a circular desde la celebración del Concilio para oponer el pontificado del papa Pacelli al de sus sucesores: M. ANDRÉ PIETTRE, *Église missionaire ou demissionaire?*, París 1978, con la reseña de la revista «Esprit et vie» (1979) 1, p. 291-294. Por Juan XXIII, así como por Pío IX (consúltese la nota 24 de la sección anterior), abrigaba por Pío XII una admiración y devoción intensa. Léanse la

Ya desde los años cuarenta, la Iglesia latinoamericana empezaba a tomar contacto con el resto de la Iglesia, como formando un solo frente. En 1942, por ejemplo, se reunió en Washington el *Seminario interamericano de Estudios Sociales* compuesto por obispos, sacerdotes y laicos de Norte y Suramérica, y formuló una declaración de principios en que se analiza con perspectiva teológica la crisis del mundo contemporáneo. Se presentaron las bases para una solución que consistía en el reconocimiento de la igualdad jurídica de todos los hombres y de todos los pueblos, y condenaba, por tanto, las empresas de dominación, el racismo y la situación de dependencia. Rechazado el totalitarismo, se propuso un modelo de democracia de signo cristiano, es decir social, no individualista. Se proyectó un esquema social corporativo, contra la lucha de clases, inspirado en la doctrina de la Iglesia[25] y se proclamó la necesidad de una distribución equitativa de la riqueza y de un orden internacional, político y económico, al mismo tiempo que se señaló el destino de las Américas bajo el signo de la no dependencia[26].

Contribuyó a crear un sentimiento de cohesión y de posibilidad de dilatarlo entre las Iglesias de América Latina la fundación de la *Confederación Interamericana de Educación Católica* (1945), así como la celebración de acontecimientos eclesiales de carácter internacional: tales, el Congreso Eucarístico Bolivariano de Cali (1949), el de Guatemala (1959), los Congresos Católicos de Vida rural en el decenio del cincuenta, los encuentros internacionales de Pax Romana, de Acción Católica, de Medios de Comunicación, etcétera, en los mismos años. Nuestra Iglesia empezaba a ser conocida y se la invitaba a decir su palabra. La Conferencia Episcopal de Río y la creación del CELAM le dieron finalmente los mecanismos necesarios para empezar a desarrollar su acción en dimensiones continentales y con una proyección ecuménica. A partir de la Conferencia de Río se estimula la creación de Conferencias Episcopales, de encuentros de las diversas áreas pastorales, y se impulsa una metodología renovada en el tratamiento de los problemas religiosos. Todo este proceso se enriquece después del Concilio y de la

---

homília pronunciada en Venecia a los pocos días de la muerte de aquel Papa; el primer radiomensaje de Navidad, en AAS (1959), p. 5-12; la semblanza de Pío XII, escrita y leída ante Juan XXIII, por el Cardenal Secretario de Estado, Domenico Tardini, al cumplirse el primer año de la muerte del papa, en Eccl (1959), p. 513-522. El ímpetu misionero del pontificado de Pío XII, con sus repercusiones en América Latina es estudiado por A. MENDOZA SADABA en informes de «Pro Mundi Vita» (Bruselas 1978), núm. 14.

24. AAS (1957), p. 922-939. El tema del Congreso era «Los Laicos en la crisis del mundo moderno: responsabilidades y formación.»

25. Una síntesis del pensamiento corporativo que anima toda la encíclica *Quadragesimo anno,* en G. JARLOT, *Doctrine Pontificale et Histoire,* t. II, p. 276-279, donde se reconoce que sobre él no hay ulteriores menciones en *Mater et Magistra* de Juan XXIII y *Gaudium et Spes* del Vaticano II. Jarlot distingue los dos momentos en que fueron escritos tales documentos. La encíclica de Pío XI, «en un mundo desmoralizado por la gran depresión»; la de Juan XXIII y el documento conciliar, cuando «el mundo vivía en la euforia de su prosperidad reencontrada».

26. Texto en «Revista Javeriana» (Bogotá 1942) 2, p. 241-245. Téngase presente el momento de esta reunión, cuando los Estados Unidos se encontraban envueltos ya en la guerra mundial, y en el año de los mayores avances de la Alemania hitleriana.

Segunda Conferencia Episcopal latinoamericana de Medellín. Nuestra Iglesia es ya una Iglesia en mayoría de edad, que busca su especificidad dentro de la unidad católica y que se siente con una vocación propia en el conjunto de todas las iglesias.

II. Fenómenos básicos

1. *Herencias del siglo XIX*

a) *El laicismo estatal*

La historia del siglo xx hereda una situación de conflicto en la mayor parte de las repúblicas latinoamericanas: tensiones y rupturas en las relaciones entre la Iglesia y el Estado[27]. Este aspecto de la vida católica conserva aún en este siglo una importancia teóricamente desproporcionada desde nuestras preocupaciones contemporáneas, pero no así desde la experiencia de generaciones católicas anteriores que hubieron de sufrir sus consecuencias, de manera particular la laicización de la vida pública y social.

La tensión y aun la ruptura fueron inevitables si se considera, por una parte, la carga de agresividad anticatólica de muchos gobiernos, y de otra, las circunstancias propias de cada Iglesia que le impidieron ver alternativas distintas de la ruptura o de la tensión extrema.

Hasta los años cuarenta, el Estado laico latinoamericano perseguía el objetivo de imponer la concepción laica en la vida política y social. La separación de la Iglesia y del Estado significaba una primera etapa de esa finalidad: con ella se neutralizaba el influjo de la Iglesia. Se avanzaba luego a la reducción positiva de la influencia católica. La secularización de la vida pública se hizo evidente en países como Cuba, Puerto Rico, Venezuela, Ecuador y Uruguay.

Como tesis hubiera bastado la exigencia, por parte de la Iglesia, y el reconocimiento, por parte de los gobiernos, de un mínimo de libertad plena y real para que la Iglesia realizara su misión. La hipótesis estaba constituida por la delimitación de ese mínimo. Sobre el artificial sustrato laicista que parece homogeneizar la situación religiosa de América Latina, corre una

---

27. Como estudio de conjunto, J.Ll. Mecham, *Church and State in Latin America,* Chapel Hill 1966. Para una visión global histórica en la historia de la Iglesia, Y. Congar, *Église et État,* en «Catholicisme» III (París 1952), col. 1430-1442; J. Thomas, *État,* ibid. IV, 1956, col. 525-533; P. Mikat, *Iglesia y Estado* en *Sacramentum mundi* 3, Herder, Barcelona ²1976, col. 708-744, excelente presentación del tema, J.C. Murray, *The problem of State Religion* en «Theological Studies» 12 (Woodstock, Md. 1951), p. 155-182, F. Pike (dir.), *The conflict between church and states in Latin America,* Nueva York 1967; A. Desqueyrat - M. Halbecq, *Doctrina política de la Iglesia,* t. II. *La Iglesia y el Estado* (trad. del franc.) Bilbao 1967. Como apostilla hemos de añadir que no encontramos explicación a lo que afirma F.H. Lepargneur, por otra parte conocedor pastoral de la situación de América Latina, cuando escribe: «¿Qué ha pasado en estos países donde la Iglesia ha sido casi siempre [!] poderosa en el Estado e influyente sobre los organismos gubernamentales [...]?», etc. *(Laicat adulte: Premier problème de l'Église en Amérique Latine,* en «Nouvelle Révue Théologique», 1958, p. 1051).

historia bastante variada de relaciones entre Iglesia y Estado. Largo estatuto concordatario en Colombia y reciente en Santo Domingo (1954), neutralidad oficial benévola en Chile y el Brasil; tolerancia, indiferencia o reconocimiento en Centroamérica, acuerdos parciales en el *modus vivendi* del Ecuador, intromisiones nada cordiales de naturaleza patronalista en Venezuela, Argentina, Bolivia y el Perú, desconocimiento en el Uruguay, persecución en Guatemala, México y el Ecuador.

El laicismo estatal no encontró, hasta mitad del siglo, una Iglesia continentalmente cohesionada. En cada país los católicos quedaban a merced de los gobernantes. Si a esto se añade la inestabilidad de los gobiernos por la debilidad de las instituciones políticas, puede inferirse justamente que el catolicismo y su jerarquía se verán desbordados por las circunstancias más comprometedoras y turbulentas. La situación de la jerarquía eclesiástica equivalía a una *casus perplexus*, mientras no se viera con evidencia de qué parte estaba la legitimidad. Piénsese en que, entre 1920 y 1966, se registraron en América Latina, contando a Haití, 72 golpes de Estado[28]. Semejante inestabilidad política, además de constituir un caso de conciencia, no podía ser manejada con irresponsabilidad. Los obispos de México escribían una instrucción reservada a los dirigentes del Partido Católico Nacional en 1913, días antes del golpe del general Victoriano Huerta, recordando que existía el deber de respetar el principio moral «que prohíbe y condena toda rebelión contra las autoridades constituidas» y que después de las encíclicas de León XIII no podía sostenerse la teoría de la rebelión lícita. Había que afianzar el principio de autoridad y poner de presente que de la rebelión se seguían males todavía peores[29]. Años antes, en 1907, el delegado apostólico en Colombia, monseñor Francisco Ragonesi, había escrito una larga instrucción al arzobispo de Popayán acerca de los mismos principios[30]. En cambio en el Ecuador se encuentra discrepancia de criterio entre dos obispos que han dejado honda huella en el catolicismo ecuatoriano. El arzobispo de Quito, Federico González Suárez, defendía una actitud pacifista frente al crudo régimen liberal, en tanto que el de Loja, Carlos María de La Torre (primer cardenal ecuatoriano en 1953) elaboraba en 1914 un estudio sintético (inédito) titulado *¿Alguna vez puede ser lícita la revolución?*, que se abre –de acuerdo con el historiador ecuatoriano, Francisco Miranda, quien manejó ampliamente esta documentación– con la observación siguiente: «Problema importantísimo para nuestra república, en donde desde 1895 los gobiernos que se suceden tiranizan a la mayor parte de los ecuatorianos que son católicos, y lo que es más, tienden a descristianizar la nación»[31]. Cuando en 1953 el general Rojas Pinilla derrocó al presidente

---

28. E. RUIZ GARCÍA, *América Latina Hoy,* o.c., p. 252.

29. Cit. por J.M. ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y Clero en la Constitución Política Mexicana,* tesis de licenciatura, Roma 1979, p. 5 y nota 7.

30. Texto en «La Iglesia» (Bogotá 1907) en diversas entregas.

31. F. MIRANDA, *La Comunidad eclesial católica en la República del Ecuador,* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, o.c., p. 594.

colombiano Laureano Gómez, por el único golpe de Estado sufrido en Colombia en 80 años del siglo xx, el arzobispo de Bogotá, cardenal Crisanto Luque, interpelado epistolarmente por Gómez, respondió que, después de haber consultado a especialistas de derecho, tenía la convicción de que la situación jurídica del nuevo gobierno había quedado regularizada por la Asamblea Nacional Constituyente, entonces reunida. Pero el cardenal no se pronunció sobre el contenido moral del golpe[32].

Mucho más recientemente, en 1964, ocurrió el golpe militar contra el presidente João Goulart, en el Brasil. Por circunstancias propias de la historia católica brasileña, la Iglesia se había mantenido teóricamente al margen de los cambios de gobierno, ya que la separación de las dos «potestades» desde 1890, le habían ahorrado a la Iglesia declaraciones oficiales. Sin embargo en los últimos decenios los regímenes políticos la tenían más en cuenta como fuerza natural de la historia de la nación. En una entrevista a la revista «Fatos e Fotos», el preconizado arzobispo de Olinda, don Hélder Câmara, respondió en esta forma a la inquietud de los periodistas sobre la postura que había adoptado la Iglesia jerárquica brasileña:

> «Algunos se admiran de que los gobiernos vayan y vengan, y sin embargo la Iglesia mantenga su actitud de colaboración. Bien analizada esta actitud, prueba justamente que la Iglesia no se vincula a ninguna persona.» La Iglesia «guarda una actitud de respeto y permanece dispuesta a cooperar y a servir al pueblo, sea que el presidente se llame Vargas, Café Filho, Nereu Ramos, Kubitscheck, Janio Quadros, João Goulart o Castelo Branco»[33].

Parece, por tanto, curioso que la opinión y los historiadores atribuyan importancia a las posturas eclesiásticas frente a los vaivenes de la política, en un continente donde ha existido una tradición laicista oficial de relaciones entre religión y política. No obstante todo esto, la mentalidad de los católicos sobrevaloraba la idea de que la vida y la acción de la Iglesia dependían sobre todo del favor o de la hostilidad del Estado. Esto era explicable en nuestras repúblicas donde, fuera de los partidos, no existían estamentos intermedios entre el gobierno y el pueblo. Los partidos, a su vez, se convertían en herramienta para golpear a la parte disidente. Las buenas relaciones con los gobiernos también podían resultar falaces, ya que los privilegios y el estatuto logrados por la Iglesia corría el riesgo de no corresponder al influjo real sobre la sociedad. Hay dos casos, a nuestro parecer ejemplarizantes, que amonestan a una mayor cautela en tales entusiasmos: la conducta de la Iglesia con el régimen de Trujillo, en Santo Domingo, y con el de Perón, en Argentina. Sería sin embargo injusto descalificar sin matices el apoyo brindado a los gobiernos que aseguraban a la Iglesia las garantías necesarias a su misión[34].

---

32. Textos en «La Iglesia» (Bogotá 1953), p. 332-333.
33. ICI, núm. 220 (15 de jul. de 1964), p. 10.
34. Podrían aducirse otros ejemplos: la postura del catolicismo mexicano durante el porfiriato o de la Iglesia colombiana con el partido conservador.

Los golpes del laicismo apuntan, a veces, a una Iglesia de aspecto clerical[35], única visible desafortunadamente entre nosotros a causa del raquitismo del laicado y de la pobreza de medios para promoverlo. Por lo demás, el expediente de echar toda la culpa al clero para quedar bien con el pueblo constituye un sofisma bastante claro.

Los protagonistas católicos de los primeros 40 años de este siglo, obispos, clero, educadores, políticos, conocen por experiencia o por tradición inmediata la capacidad hostilizadora del laicismo. ¿Qué podían esperar los católicos guatemaltecos del presidente Jorge Ubico (1931-1944) a quien ya conocían como «arbitrario, despótico», irreligioso, desde principios del siglo?[36] ¿O el catolicismo uruguayo de sus gobiernos influidos casi hasta 1930 por el espíritu arreligioso de Batlle y Ordóñez? Los católicos no tenían mala memoria: el arzobispo de Quito, monseñor Carlos María de La Torre, llevaba ya 26 años de episcopado, cuando se firmó el *modus vivendi* con la Santa Sede en 1937. Conocía sobradamente el laicismo ecuatoriano; monseñor Mariano Rossell, arzobispo de Guatemala de 1939 a 1964, pasó su juventud con el régimen anticatólico de Estrada Cabrera (1898-1920); monseñor Juan Sinforiano Bogarín, obispo de Asunción durante 55 años (1894-1949), desde principios de su dilatado ministerio había protestado en vano contra la educación laica, y verá los frutos de la irreligiosidad en los años de la guerra del Chaco (1931-1935). La memoria católica, así se interprete como una postura espantadiza, podrá recordar los efectos de la descristianización en Cuba o Puerto Rico, merced a un laicismo desdeñoso, aunque hubiera contribuido a su conformación la actitud colonialista de pasadas generaciones de católicos.

En todos estos decenios, pues, la Iglesia latinoamericana es de apariencia vulnerable. Es Iglesia de diezmados recursos sin gran incidencia en la cultura, sin adecuación de sus cuadros apostólicos a las nuevas circunstancias de industrialización, urbanismo y sindicalismo, con metodología pastoral propia de la civilización rural, con escasez catastrófica de clero, y con atrofia de laicado.

En tales condiciones, solamente poco a poco la Iglesia ha ido descubriendo que no debía llevar demasiado lejos su unión con el Estado, ni menos desearla como una panacea; que la exaltación del dato religioso exigía su integración en la realidad total del hombre y que el mantenimiento de los caracteres públicos del catolicismo tenía que corresponder al hecho genuino de una sociedad católica. De lo contrario se viviría en un espejismo funesto y mágico.

---

35. El liberalismo mexicano de principios de siglo pretendía establecer la distinción entre pueblo religioso y clericalismo. «El ataque a los jerarcas por su acercamiento con Díaz no era irreligiosidad» (M. GONZÁLEZ RAMÍREZ, *La revolución social de México* I, México 1974, p. 50., cit. por J.M. ROMERO DE SOLÍS, véase cap. II, nota 34).

36. A. ESTRADA MONROY, *Datos para la Historia,* o.c., III, p. 293. Durante su presidencia, Ubico no se mostró sectario con la Iglesia y se establecieron relaciones diplomáticas con la Santa Sede en 1936. Véase J. GONZÁLEZ CAMPO, *El general Jorge Ubico, un dictador progresista,* ECA (1964), p. 17-26.

La separación de la Iglesia y del Estado suponía concretamente el establecimiento de ciertas medidas que se prodigaron a lo largo y ancho del continente: enseñanza laica[37], matrimonio civil, divorcio, secularización de los cementerios, expulsión del clero extranjero, desconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia. Por contradictorio que parezca, algunos gobiernos fuertemente marcados por el laicismo, se aferran al anacrónico patronato: así Venezuela, Bolivia, Perú, Argentina, Paraguay, hasta después del Concilio Vaticano II.

Después de la segunda guerra mundial se observa un cambio sensible en las repúblicas latinoamericanas que oficialmente estaban distanciadas de la Iglesia.

En México no se aplica el dispositivo persecutorio de los decenios anteriores; en Guatemala, su arzobispo alza la voz con la entereza de un profeta, sin que por ello se le imponga el destierro; en Argentina, El Salvador, Santo Domingo, Ecuador, se ha reconocido la personería jurídica de la Iglesia; en Costa Rica, la religión católica se llega a declarar de la Nación, además de Paraguay y de Colombia, que llevaba en este sentido una tradición de largos decenios[38].

Para este momento, a excepción de México, los gobiernos latinoamericanos tenían relaciones diplomáticas con la Santa Sede.

La explicación de este cambio debería buscarse en razones de orden internacional político y eclesial. América Latina quedaba forzosamente alineada en el bloque occidental anticomunista; el prestigio de la Santa Sede había crecido internacionalmente[39]. Los partidos políticos tradicionales daban ya en Latinoamérica signos de agotamiento, y, fenómeno importante, la Iglesia empezaba a descubrir a su interlocutor genuino: el pueblo. En fuerza de la progresiva cohesión continental de la Iglesia, los gobiernos otrora amenazadores y hostiles, parecen no querer buscar problemas religiosos, sino en casos extremos y fugaces como los de Perón y Trujillo. Una vez que emerge el interlocutor de la Iglesia, el pueblo, por lo menos en algunos países, los atentados contra la Iglesia o contra los derechos de los ciudadanos parecen identificarse. Piénsese en el episodio, tardío pero significativo, de la reacción episcopal contra Trujillo en Santo Domingo en 1960;

---

37 Todavía en 1951 el Congreso Internacional laicista de Montevideo declaraba. «Hay que libertar al niño de las deformaciones de la enseñanza religiosa», y la Gran Logia de Chile, en 1952, decía que no se podía impartir en los colegios del Estado ninguna enseñanza religiosa LA, 1953, p 244, apenas llegado al poder el partido liberal en Colombia, insistió en el establecimiento de la educación laica, gratuita y obligatoria

38 Datos en LA, 1950, p 312-313 La situación pormenorizada de cada república en 1930, la presenta J TORRUBIANO RIPOLL, *Los Concordatos de la postguerra y la Constitución religiosa de los Estados,* Madrid 1931, p 308-457 Véase también E. RYAN, *The Church in the South American Republic,* Westminster (Maryland) 1943, p 95-101; J TERAN DUTARI, *Simposio Sudamericano alemán sobre Iglesia y Estado,* Quito 1980

39. «Desde 1848 el papado nunca había tenido tanto prestigio en el mundo», dice L. Salvatorelli, cit por R AUBERT, *Nueva Historia de la Iglesia* V, p 495. En 1950 el presidente norteamericano Harry S. Truman resolvió entablar relaciones diplomáticas, que no se establecieron por la viva oposición de los protestantes

o contra el régimen filomarxista de Guatemala en 1954; o contra el gobierno de Rojas Pinilla en Colombia, en 1957[40].

b) *Las situaciones concretas*

No pretendemos aquí reconstruir la historia política y religiosa de cada país, tarea que desempeñan los colaboradores de este volumen, sino presentar una panorámica del fenómeno laicista de América Latina en este primer período de nuestro siglo.

México

La situación de México sobresale excepcionalmente porque la Iglesia fue sometida durante muchos años (desde 1910 hasta 1937) a una persecución, a veces tan violenta, que Pío XI, en la encíclica *Iniquis afflictisque* del 18 de noviembre de 1926, la comparaba a la de los primeros siglos cristianos[41].

El caso mexicano es típico por la conjunción de fuerzas anticatólicas que contribuyeron a la persecución, por la resonancia mundial que adquirió y por la diversidad de interpretaciones que ha merecido, desde la exaltación martirial más entusiasta, hasta la acusación de una casi total responsabilidad del catolicismo en la situación persecutoria.

Con la *pax porfiriana* (Jarlot), aunque no estaban suprimidas las leyes de 1857, el catolicismo registró una prodigiosa recuperación. «Un intenso catolicismo social se abría paso motivando una conciencia más viva ante lo que era injusticia, principalmente ante la condición del indio marginado,

---

40 Un síntoma claro de esta evolución aparece, si nuestra interpretación es correcta, en el martirio de dos jesuitas latinoamericanos En 1927 fue fusilado el padre Miguel Pro en México; el pueblo católico lo rodeó con su veneración, pero el caso parecía quedar en el ámbito estrictamente religioso; en 1977 fue asesinado en El Salvador el P Rutilio Grande; su muerte se interpretó como un caso de persecución a la Iglesia y el pueblo Lo mismo puede afirmarse sobre los brutales asesinatos de tres sacerdotes españoles, misioneros del S Corazón, en Guatemala en 1980

41 AAS 18 (1926), 465-466 Bibliografía completa se encontrará en este volumen, colaboración del presbítero José Miguel Romero de Solís Aquí señalamos algunas obras consultadas. Anónimo, *La lucha de los Católicos Mexicanos,* Tarragona 1927 (escrita con vehemencia católica en plena persecución, con mucha documentación), L C BROWN, *Mexican Church-State Relations 1933-1940* en «A Journal of Church and State» 6 (1964), p 202-222, y 8 (1966), p 214-233; J GARCÍA GUTIÉRREZ, *Acción anticatólica en México,* México [2]1956, G JARLOT, *Doctrine Pontificale et Histoire II Pie XI Doctrine et Action (1922-1939),* Roma 1973, p 84-111, J LEDIT, *El Frente de los Pobres,* México 1957 (ed francesa *Le front des pauvres,* Montreal 1954), L. LARA Y TORRES, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México,* México 1954 (su autor fue obispo de Tacámbaro y protagonista de los sucesos), J L. MECHAM, *Church and State in Latin America A History of Politico-Ecclesiastical Relations,* Chapel Hill, N.C , [2]1966, p. 340-415; J MEYER, *La Cristiada,* 3 vols , México 1926, 1929, [2]1974, F NAVARRETE, *La Masonería en la Historia y en las Leyes de México,* México 1957, W. PARSONS, *Mexican Martyrdom,* Nueva York 1936; J M. ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y clero en la Constitución Política Mexicana,* tesis de licenciatura, Universidad Gregoriana, Roma 1979 (excelente síntesis con 361 títulos de bibliografía y fuentes, hasta 1980, inédita)

del campesino, del obrero industrial, de la mujer y del niño»[42]. No se puede, pues, generalizar una acusación de insensibilidad católica frente a los problemas sociales mexicanos. Pero el régimen de Porfirio Díaz presentaba una falaz imagen de prosperidad, porque detrás de la brillante fachada se ocultaba la realidad de una insultante miseria. El liberalismo, desde comienzos del siglo, desarrolló una campaña de descrédito extremadamente violenta contra la Iglesia católica, para lo que se valió de su periódico «La Regeneración»[43].

El I Congreso del Partido Liberal, celebrado en 1901, adelantaba proposiciones que se asumirían en la Constitución de 1917 o en prácticas gubernamentales posteriores. En 1913, los obispos se negaron a apoyar la rebelión de Victoriano Huerta contra Francisco Madero; pero habiendo reconocido *de facto* al gobierno de Huerta, y como hablaban de paz en el momento en que triunfaba la revolución de Venustiano Carranza, se les acusó de cómplices antirrevolucionarios. La revolución de Carranza cometió increíbles atropellos contra la Iglesia presentada como enemiga de los intereses nacionales populares, dentro del clima profundamente agresivo que había creado la propaganda laicista anticatólica. Así se llegó a la Constitución de Querétaro (1917) en cuya discusión se insultó a la Iglesia católica, a su clero, a sus instituciones y sacramentos, con desenfreno increíble. «Una total secularización *sacralizaba* al poder, quien se convertía así, en conciencia y modelo para el pueblo»[44]. Es preciso anotar que los debates religiosos se ensañaron en el episcopado y en el clero, así como en las instituciones de la Iglesia, como si constituyeran un cuerpo diverso del catolicismo; los constituyentes no podían ignorar el hecho católico del pueblo mexicano. Ocurrirá otro tanto en las actitudes del peronismo en 1954 y 1955, de Trujillo, en 1960 y 1961, de Castro, en 1960-1962: lanzar las acusaciones contra la jerarquía eclesiástica y el sacerdocio como responsables de los fracasos del «verdadero cristianismo». En 1924 fue elegido presidente, Plutarco Elías Calles, «cuya figura ha sido satanizada por la literatura católica: era la encarnación del anticristo»[45]. Su período presidencial constituye la etapa más cruda de la persecución. Aquí nos interesa registrar otro síntoma propio de algunos momentos de persecución: el intento de crear una Iglesia cismática. Lo había pretendido Guzmán Blanco en Venezuela el siglo anterior[46]; el peronismo argentino, y Fidel Castro con el padre Germán Lence, acariciaron, tal vez, alguna veleidad al propósito, pero no debieron de creer en su viabilidad. En México, se llamaba el «Patriarca» José Joaquín Pérez, que final-

---

42. J.M. ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y clero,* o.c., p. 3. También G. JARLOT, o.c., p. 88.

43. Debo estas noticias al estudio del mismo J.M. Romero de Solís, citado en la nota 34 del cap. II. Remite a la obra de A. BARTRA, *Regeneración 1900-1918, la corriente más radical de la Revolución mexicana de 1910 a través de su periódico de combate,* México 1977.

44. J.M. ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y clero,* o.c., p. 14.

45. J.M. ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y Revolución en México, 1910-1940,* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), XXVI/2, p. 480-481, donde trata de explicar las reacciones anticatólicas de Calles, debido al momento histórico y a las propias experiencias.

46. Véase capítulo II, nota 87.

mente, con sus ya escasos seguidores murió en la comunión de la Iglesia[47].

La persecución provocó en el mundo católico, e incluso en las esferas diplomáticas, un intenso movimiento de solidaridad. Esto contribuyó a dar a conocer un aspecto, por cierto heroico, de la realidad católica de América Latina. Ya Benedicto XV se había solidarizado con los católicos mexicanos vejados por la Constitución de Querétaro, pero fue principalmente Pío XI quien salió a la defensa de la Iglesia perseguida[48]. El heroísmo de los obispos fue conocido en los países católicos. Los pronunciamientos del obispo, monseñor Manrique Zárate, llamado «el mártir de Huejutla», fueron traducidos al inglés y al alemán[49]. Un inmenso movimiento de simpatía católica se originó y creció en los Estados Unidos, España, Irlanda, Francia, Alemania, Suiza y América Latina. Se movilizaron organizaciones católicas juveniles; en las diócesis latinoamericanas se organizaron, imitando lo que hacía el papa, jornadas de oración, mociones de fraternidad y de protesta. Incluso el presidente del Perú, Augusto Leguía, escribió a Calles «para cumplir un alto deber de latinoamericanismo». El sufrimiento de la comunidad católica mexicana contribuía a crear conciencia continental de Iglesia[50]. En este sentido el catolicismo había hecho un gran progreso. Efectivamente los primeros 30 años del siglo XX también habían sido de persecución en la república del Ecuador. El mes de julio de 1910 se había consagrado a la oración por la Iglesia ecuatoriana, y aunque la hostilidad no había revestido tanta crueldad como en México, extraña un cierto silencio del mundo católico, así como sobre lo que igualmente había ocurrido en Guatemala.

Cierta historiografía católica cercana a la persecución parece polémica y parcializada a favor de la Iglesia, porque no contempla todos los aspectos de la compleja situación. A su vez, otra historiografía de los años sesenta y setenta propende a tratar las situaciones de conflicto surgidas en el catolicismo latinoamericano, recargando la culpabilidad en la Iglesia. Aun en la suposición de una miopía en la época de Porfirio Díaz, «es una mentira acusar al catolicismo mexicano de reacción, de conservadurismo, de alianza con la oligarquía»[51].

La guerra a la Iglesia ya estaba preparada por la campaña de difamación prolongada durante 18 años por publicaciones adversas, tales como el periódico «La Regeneración», que mencionamos anteriormente[52]. Entró asimismo el juego de un equívoco de mala fe: la actitud de reserva del episcopado

---

47. G. JARLOT, *Doctrine Pontificale et Histoire*, o.c., p. 93-94.

48. La carta encíclica al episcopado mexicano *Paterna sane* (2 de febr. de 1926), las encíclicas al mundo católico, *Iniquis afflictisque* (18 de nov. de 1926), *Acerba animi* (29 de sept., de 1932), *Firmissimam constantiam* (28 de marzo de 1937) reflejan el curso de la persecución. La obra de JARLOT les dedica todo el capítulo V, bajo el título *La persecution religieuse au Mexique, 1925-1937*, p. 85-111.

49. Anónimo, *La lucha de los católicos mexicanos*, o.c., p. 230-235.

50. Ibid. p. 425-510. Aquí sólo se recogen los datos hasta 1927. Todavía faltaban 10 años de persecución y de manifestaciones solidarias.

51. G. JARLOT, *Doctrine Pontificale et Histoire* II, o.c., p. 106. Véase toda su síntesis, p. 105-108 bajo el subtítulo *Pourquoi cette guerre à l'Eglise?*

52. Desde 1907 se empezó a llamar «Revolución».

sobre una rebelión contra el gobierno de Huerta, fue presentada como reaccionaria frente a la revolución de Carranza; las violencias cometidas entonces por la revolución, provocaron la protesta de los católicos, que se juzgó, a través de un malévolo círculo vicioso como postura apátrida. Si hubiera sido cierto que la Iglesia y los obispos se oponían a las reformas en alianza con la oligarquía, sería inexplicable la reacción popular de México a favor de su Iglesia en los años siguientes a la Constitución de 1917. Más tarde a Calles le estorbaba la Iglesia, pero no precisamente por reaccionaria.

«En su gran proyecto de cimentar un Estado moderno, encontraba de frente la poderosa omnipresencia de la Iglesia: si el Estado conseguía movilizar al pueblo, enfrente se plantaba la Iglesia con sus masas; si el Estado pretendía hacer reformas, enfrente estaba la Iglesia con las suyas; si el Estado, mediante la CROM, dominaba los sindicatos, enfrente estaba la Iglesia con su CNTC»[53].

Entre 1920 y 1924 se cometieron graves atropellos al sentimiento religioso: bombas en el arzobispado de México y de Morelia, sacrilegios en algunas iglesias, una bomba a los pies de la imagen guadalupana. A todo respondía el catolicismo con manifestaciones masivas. J. Lédit ha hecho una síntesis de este ataque combinado contra la fe católica, del que no está ausente la masonería norteamericana. Después se quiere hacer creer que la culpa de la persecución partía de la misma Iglesia[54].

En el último capítulo de su estudio, J.M. Romero de Solís analiza las razones que llevaron a la Asamblea de Querétaro a una legislación persecutoria de la Iglesia[55], y llega a estas conclusiones. La Constitución legisló sobre y contra la Iglesia *católica*. En las deliberaciones actuó una constante: el anticlericalismo visceral de los constituyentes. Pero esto solo no explica el espíritu anticatólico de la constitución. Presidió también el influjo de la masonería y del protestantismo; sin embargo, la legislación apunta a todas las confesiones religiosas. Por tanto, masonería y protestantismo no explican suficientemente los resultados persecutorios de la legislación. Se dice igualmente que los constituyentes estaban imbuidos de prejuicios o de venganza contra la imagen reaccionaria y antirrevolucionaria de la Iglesia. Es cierto, pero de acuerdo con esta postura, deberían haber legislado contra todo clero como clero y contra toda Iglesia, y sin embargo se reconoce el ascendiente del clero y aun se persigue el objetivo de una Iglesia nacional. Tampoco le parecen razones adecuadas para explicar la saña anticatólica de aquella legislación, el positivismo liberal, el jurisdiccionalismo aconfesional o el jacobinismo.

La razón fundamental, de acuerdo con la explicación aducida entonces por el episcopado mexicano, por la que la constitución mexicana de 1917 se

---

53. J.M. Romero de Solís, *Iglesia y Revolución en México*, o.c., p. 481.

54. *El frente de los pobres*, p. 21-35. Véase también *La lucha de los católicos Mexicanos*, p. 19-31; y F. Navarrete, *La Masonería en la Historia y en las Leyes de México*, México 1957.

55. *Iglesia y clero en la Constitución Política Mexicana de 1917*, cap. IX, conclusiones.

mostró tan hostil a la Iglesia, se debió a la naturaleza misma de la Iglesia, a su influjo moral, especialmente al «poder moral» del clero en la vida de la nación. Romero de Solís interpreta tal poder moral como «una amenaza a la revolución», desde la perspectiva de los constituyentes. Con mucha perspicacia, el historiador mencionado llama la atención sobre el espíritu totalitario de la constitución que ve en la Iglesia una potencia concurrente, una capacidad profética llamada a denunciar las arbitrariedades de una dictadura solapada, y es esto precisamente lo que se quiere silenciar o destruir[56].

La impopularidad y desfasamiento de la hostilidad anticatólica se declaran en la persistencia de la fe entre las masas populares. En México, como en Guatemala, en el Ecuador, en la Argentina, en Venezuela, en otros países centroamericanos, se ha estado legislando al margen de la realidad. El breve saludo que dio privadamente el presidente López Portillo al papa Juan Pablo II en el aeropuerto de México, el 27 de enero de 1979, «Señor, lo dejo en manos de sus fieles», más allá del cumplimiento caballeresco con que fue pronunciado, significaban que el México histórico y real era bien diferente del que imaginaban los constitucionalistas de Querétaro.

Las repúblicas centroamericanas

La impresión general que deja una observación sobre las repúblicas centroamericanas es que el laicismo ha penetrado profundamente[57] en los sectores cultivados, mientras el pueblo llano se conserva tenazmente aferrado a sus tradiciones religiosas. Dejamos para lugar aparte el caso del catolicismo en Guatemala, porque constituye, hasta cierto punto, un fenómeno de difícil explicación.

En Centroamérica se ha legislado con frecuencia al margen de la realidad católica del pueblo.

«Nuestras innumerables constituciones –escribe un historiador católico refiriéndose a Nicaragua– hechas con criterio abstracto y enajenado, que desvincula trágica-

---

56. Permítanos el autor no estar de acuerdo con un aspecto de su interpretación: «Para nosotros –dice el padre ROMERO DE SOLÍS– la verdadera razón que explica la legislación actual que afecta a la Iglesia y al clero en México, no es religiosa, es decir, no tiene a nuestro modo de ver una coloración religiosa, o motivada por razones religiosas (persecución, jacobinismo, anticlericalismo, etc.), sino eminentemente *políticas.*» Las motivaciones químicamente religiosas no creemos que se den en la historia martirial de la Iglesia. Toda persecución es disfrazada de muchos modos, así el perseguidor ignore la naturaleza de la Iglesia. En nuestro caso, y de acuerdo con la interpretación del historiador mexicano, la persecución tiene tanto mayor carácter religioso, cuanto se ve precisamente en la Iglesia un elemento sustantivo de la historia y de la identidad del pueblo mexicano, y aquí precisamente, el único capaz de denunciar, enfrentarse y hacer competencia a un estatuto dictatorial que se inauguraba entonces. Nos atreveríamos a establecer un parangón con el *Institutum Neronianum* de los primeros siglos cristianos.

57. Sobre el influjo del liberalismo, M. RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, *América Central. El nuevo liberalismo 1871-1941,* México 1967. Seguimos aquí las diversas colaboraciones del estudio *El Catolicismo Contemporáneo en Hispanoamérica,* dir. por R. PATTEE, Buenos Aires 1951. Una información de primera mano en G. CASSANO, *Il Cardinale Giovanni Cagliero (1838-1926)* II, Turín 1935.

mente al país real del país oficial, no reflejan, antes evitan la historia y las esencias populares y nacionales. El constitucionalismo nos viste de prestado, y es difícil reconocer a Nicaragua, en cualquiera de sus aspectos, si se trata de buscar en estos registros jurídicos que llevan su nombre tan sustantivo de *constituciones*»[58].

El Salvador heredó una tradición postiza muy liberalizada, del siglo anterior. El delegado apostólico, monseñor Cagliero, que visitó al país en 1910[59], lo encontró afectado de graves lacras legales: el matrimonio civil, el divorcio, la escuela laica databan desde 35 años atrás, merced a la constitución de 1886. Sin embargo, a partir de 1907, con el presidente Fernando Figueroa, la hostilidad amainó y no puede hablarse de persecución. La Iglesia salvadoreña tenía en aquellos años un obispo muy atinado, monseñor Antonio Pérez, que regía la diócesis desde 1886: supo conjurar la fuerza de la masonería, activa y numerosa.

La Constitución de 1945 reconoció «la personería jurídica de la Iglesia católica, representativa de la religión que profesa la mayoría de los salvadoreños», si bien quedaban en pie el divorcio y el matrimonio civil. En 1949 se presentó un proyecto de constitución contra el que protestaron los obispos, ya que «la Iglesia quedaba equiparada a una secta religiosa cualquiera».

Con anacronismo sectario se volvía a considerar un estatuto para la Iglesia digno de los años más oscuros del siglo XIX. «El fruto de 60 años de laicismo ya lo hemos palpado, ya es hora de cambiar de ruta», escribía la revista ECA[60].

Sólo en 1952 se elevó a embajada la representación diplomática ante la Santa Sede. Pío XII aprovechó la ocasión para destacar ante el embajador el factor católico del pueblo salvadoreño, y aludió discretamente a «retrocesos y roces de cuyos efectos sufre hoy todavía sensiblementé una buena parte de su pueblo»[61].

El siglo XX se abrió para la Iglesia en *Nicaragua* bajo el gobierno perseguidor de José Santos Zelaya (1893-1909), que había resucitado las leyes anticatólicas de 1881. El catolicismo se hallaba desmantelado de bienes y de personas, aunque el dictador no había dado batalla abierta a la Iglesia. «¿Podrá crecer una lozana mies católica, entre esta poderosa cizaña sofocante, que no invitaba a la lucha abierta, que no atacaba de frente, que no ofrecía ni siquiera el heroico extremo del martirio?»[62]

En 1909, poco antes de la caída de Zelaya, e incluso con su anuencia, Nicaragua fue visitada por el delegado apostólico, monseñor Cagliero. Años más tarde, el prelado recordaba que entre las cinco repúblicas de la América Central, la que más se distinguía por su religiosidad era Nicara-

58. P.A. CUADRA, en R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo*, o.c., p. 352.
59. G. CASSANO, o.c., p. 660-664.
60. ECA (1949), p. 1454-1458. Todas las entregas de la revista en este año y en parte del siguiente traen algún estudio o alguna voz de alarma acerca del proyecto. Véase también LA 1949, p. 512.
61. AAS (1952), p. 268-270.
62. LA, 1951, p. 222-223.

gua[63]. La subida de los conservadores en 1911 trajo un cambio de constitución que duró hasta 1939. En ella se leía lo siguiente:

«La mayoría de los nicaragüenses profesan la religión católica, apostólica, romana. El Estado garantiza el libre ejercicio de este culto y también el de los demás en cuanto no se opongan a la moral cristiana y al orden público.»

En la nueva constitución de 1939 se discutió la fórmula, «si se decretaba la constitución *en la presencia de Dios o no*. La mayoría opinó por la ausencia de Dios». La constitución de 1951 proclama «la educación pública del Estado, gratuita y laica», lo que equivale a condenar a los pobres a ser laicos[64].

Las constituciones de *Honduras* de 1898, 1904, 1921 y 1936 estaban inspiradas en idéntica mentalidad laicista. Don Cagliero visitó la «pequeña y bella república» en 1909 y palpó el contraste entre «la fe viva de las poblaciones» y la «atmósfera grisácea y enervante creada por el liberalismo masónico y por el sectarismo imperante»[65]. Estuvo siempre en vigor la enseñanza laica. El país se mantuvo durante muchos decenios cerrado a la entrada de religiosos y de clero extranjero, si bien, desde la delegación apostólica de Cagliero se toleró la presencia de lazaristas, redentoristas y salesianos. En 1924 se reiteró la separación de la Iglesia y del Estado, pero *los gobiernos no han sido abiertamente hostiles a la Iglesia. Sólo en 1958* se introdujo el nombre de Dios en la constitución y se suprimieron las leyes contra los religiosos. Con esta ocasión el episcopado hondureño pedía poder «vivir libremente su cristianismo». En la carta pastoral dirigida al pueblo con ocasión de las reformas constitucionales, los obispos recordaban la prehistoria civil de la nación, que desconoció durante muchos años los derechos de la Iglesia, con afrenta del ser católico hondureño: a la Iglesia, dicen, «no le era difícil congregar muchedumbres grandes de fieles que, en nutridas manifestaciones, exigieran de los constituyentes el desaparecimiento de las leyes discriminatorias e injustas». Lo que especialmente lamenta el episcopado es el mantenimiento de la educación *laica* contra el derecho del pueblo hondureño «católico en su inmensa mayoría». También deplora la obligación que se impone de contraer previamente el matrimonio civil para que un ministro religioso pueda presidir el matrimonio religioso, añadiendo pena de confinamiento a los contraventores[66].

Aunque *Costa Rica* se dirigía también por leyes de corte laicista, fue el primer país centroamericano en recibir oficialmente a un representante de la Santa Sede, monseñor Cagliero, en 1909. Presidentes y hombres políticos de principios del siglo, como Cleto González Víquez (1906-1910), impidieron el desarrollo de una hostilidad sistemática. En Costa Rica «existieron las condiciones para acordar un *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado

63. G. Cassano, o.c., p. 656.
64. LA, 1951, p. 222-223.
65. G. Cassano, l.c., 657-659.
66. Texto en «Ecclesia» (22 de marzo de 1958), núm 872, p. 360-363.

liberal. De hecho ambos pronto aprendieron a no salirse de su propia esfera. La coexistencia evolucionó lentamente de la hostilidad a la cooperación. Pero las leyes anticlericales de 1884 no fueron abolidas sino en 1942, y aunque su aplicación no era rigurosa, alentaban cierto anticatolicismo en los sectores oficiales, que resentía a los eclesiásticos»[67].

La fuerza del laicismo se deja sentir igualmente en *Panamá*. Desde la secesión de Colombia, a principios de este siglo, se estableció la separación de Iglesia y Estado[68], en la forma de una aconfesionalidad de la nación. Las constituciones de 1904, 1941 y 1946 se abren invocando el nombre de Dios, y en las tres se llega a una fórmula de realismo y equilibrio: «Se reconoce que la religión católica es la de la mayoría de los panameños»[69].

Pero la reforma constitucional de 1910, en su redacción que decía «El Estado no tiene religión, es libre la profesión de todas las conocidas y el ejercicio de todos los cultos», etc., abre un período «de ataque frontal contra la Iglesia católica, inspirado por el liberalismo más doctrinal y cerrado, y la masonería agresiva y anticlerical»[70].

Siguiéronse las leyes sobre el divorcio, sobre cremación de cadáveres, y la eliminación de los religiosos de la enseñanza y de los territorios misionales.

Hasta 1946 los católicos vigilaron las intentonas de laicizar la enseñanza, y en 1914 lograron una atenuación del contenido legislativo sobre el matrimonio civil.

Nos hallamos, así, frente a una formulación constitucional como la de 1904, que por cierto no era del todo hostil a la Iglesia y que reconocía el carácter católico de la nueva república, manifestaba la voluntad nacional como programa, pero que podía ser interpretada en los casos concretos de forma contrastante con la finalidad original[71].

Venezuela y Ecuador

Encontramos el ejemplo de dos comunidades nacionales de sustrato históricamente cristiano, trabajadas duramente por una legislación laicista y, por ello, gravemente descristianizadas en los sectores de mayor influjo social.

Existe empero una diferencia de métodos, aunque con resultados semejantes: en *Venezuela* se van a heredar los efectos de una legislación y de una tradición anticatólica anterior, sin creación de un nuevo estatuto antirreligio-

---

67. M. PICADO, *La Iglesia en Costa Rica, de 1914 a 1939,* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), o.c., p. 510.

68. F. GUARDIA, *Relaciones Iglesia-Estado en la República de Panamá,* en J. TERAN DUTARI, *Simposio Sudamericano alemán sobre Iglesia y Estado,* o.c., p. 359-397, con bibliografía.

69. «Con lo cual, dice F. GUARDIA, se coloca la religión en la base popular –el pueblo es el que tiene religión– y se evita el escollo de atribuir a la nación la facultad o aptitud de profesar o escoger alguna religión como oficial» (ibid., p. 361).

70. Ibid., p. 368.

71. Ibid., p. 366.

so; en el Ecuador se rompe con una tradición católica estatal y se forman las estructuras descristianizadoras[72].

Recogimos ya anteriormente la expresión de un historiador católico: «Al comenzar el siglo XX, la Iglesia venezolana se hallaba en estado de coma.» La dilatada y cruel dictadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935) no fortalece la hostilidad, pero la mantiene tácticamente. Gómez no fue un perseguidor, sí un primitivo. En su gobierno se consolida la desmemorización de las tradiciones católicas, especialmente de las referentes a la constitución cristiana del matrimonio y de la familia. A su sombra se acabó de aclimatar una clase positivista y descreída y se radicalizó el ejercicio del patronato, manejado por Gómez como instrumento de su poder. La época de Gómez permitió la reapertura de algunos seminarios, el crecimiento de las diócesis, la entrada de congregaciones religiosas y el fomento de las misiones, que se consideraban más en su aspecto nacionalista que evangelizador. Pero todo dependía del talante del dictador y de sus colaboradores. Por una valiente toma de posición del obispo de Valencia, monseñor Salvador Montes de Oca, se decretó su destierro (1929)[73], que se pretendió extender a todo el episcopado, solidarizado con su colega.

Al morir Gómez, en 1935, «las viejas fuerzas anticlericales surgen pujantes» y la Iglesia tendrá que enfrentarse a nuevas luchas en el campo de la educación. Sólo hasta 1964, después de laboriosas negociaciones quedará suprimido el funesto patronato. La escasez de clero que contrasta con la situación relativamente floreciente de la vecina Colombia, se atribuye sin dificultad a la secularización social y a la descristianización de la familia iniciada desde los años de Guzmán Blanco.

En la república del *Ecuador*, «en casi medio siglo de dominio absoluto del poder, el liberalismo logró imponerse en todos los aspectos de la vida nacional, incidiendo en la opinión pública y logrando convencer a muchos que aquellas leyes contrarias a la Iglesia no son tan malas, o tal vez son necesarias, y que el laicismo del Estado es una especie de mito político intocable y fundamento de una aparente paz»[74].

El caso ecuatoriano puede ser comparable hasta cierto punto al mexicano y al guatemalteco. Desde 1895 hasta pasado 1930, una cadena de vejá-

---

72. C. MARADEI, *Venezuela, su Iglesia y sus gobiernos,* Caracas 1978; N. NAVARRO, *Anales eclesiásticos venezolanos,* ²1951; id., *La masonería en Venezuela,* Caracas 1978; C. SÁNCHEZ ESPEJO, *El Patronato en Venezuela,* Caracas ²1955; M. WATTERS, *A History of the Church in Venezuela, 1830-1930,* Chapel Hill 1933 (hay trad. cast. *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela,* Caracas 1951); B.E. PORRAS CARDOZO, *La Iglesia en Venezuela durante los pontificados de Benedicto XV y Pío XI (1914-1939),* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), XXVI/2, p. 577-588.

73. El prelado pudo regresar en 1931. Renunció a la carga pastoral y entró de cartujo en Apulia, Italia. Fue fusilado por los nazis durante la ocupación de la península en la segunda guerra mundial.

74. J. LARREA HOLGUIN, en J. TERAN DUTARI, *Simposio Sudamericano alemán,* o.c. 343-357; cit. p. 356-357; B. ECHEVERRÍA, *La Iglesia en El Ecuador,* Quito 1949; W. LOOR, *Eloy Alfaro,* 3 r., Quito 1947; F. MIRANDA RIBADENEIRA, *La comunidad eclesial católica en la República del Ecuador (hacia la primera mitad del Siglo XX),* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, p. 591-603, con amplia bibliografía.

menes hostiliza a la Iglesia, a su clero, a sus instituciones y a sus costumbres. A fines del siglo XIX se derogó el concordato, después se privó a la Iglesia de los subsidios que le reconocía la Constitución; se hostilizó y expulsó a los representantes de la Santa Sede; se introdujo nuevamente la ley del patronato, a la que resistieron y neutralizaron con gran denuedo los obispos ecuatorianos. En 1902 se aprobó la ley del matrimonio civil; en 1904 se establecieron las llamadas «Leyes de Cultos», con que se prohibía, entre otras medidas, la apertura de noviciados. En 1906 y 1907 se redactó la «Constitución Atea»[75] y se llegó al más extremado espíritu irreligioso. En 1910 se estableció el divorcio cuyas causales se ampliaron increíblemente en 1935. La separación de la Iglesia y del Estado llevó a desconocer su condición jurídica en 1929. En 1927 se prohibió el ingreso de sacerdotes extranjeros, y al clero nacional se le privó del derecho al sufragio.

Desde 1906 la enseñanza oficial era laica; 30 años más tarde se pasó a una intervención totalitaria en la educación. Todavía en 1945, y ya celebrado un *modus vivendi* con la Santa Sede, el artículo 16 de la Constitución afirmaba: «La educación constituye una función del Estado»[76].

La secularización de los cementerios, que es medida auspiciada en casi todas nuestras repúblicas por un laicismo desacralizante, y no administrativo, fue, en la práctica, bloqueada «por el sentido profundamente católico del pueblo ecuatoriano [quien] hizo que las leyes persecutorias de la Iglesia, en muchos casos quedaran en letra muerta»[77].

En 1937 se pudo llegar a un acuerdo con la Santa Sede. El fanatismo antirreligioso «parecía que había agotado el arsenal de armas contra la sociedad espiritual», pero precisamente entonces, el hastío de tanto enfrentamiento sufrido especialmente por el pueblo católico, impuso un arreglo honorable y pacífico. Se firmó el *modus vivendi* que aseguraba a la Iglesia el libre ejercicio de sus actividades específicas y la libertad de enseñanza[78]. La Iglesia obtenía de esta suerte lo que bastaba y se requería. Mas las consecuencias de tantos decenios de laicismo «había evacuado a Dios del pensamiento y de la vida», como se expresaban los obispos ecuatorianos en carta pastoral en febrero de 1961.

Colombia

Constituye una excepción dentro del conjunto de países que forman la enorme cuenta del mar de las Antillas. La constitución de 1886 y el subsiguiente concordato, así como la hegemonía del partido conservador, habían otorgado al catolicismo una situación de privilegio[79]. Esta singular circuns-

---

75. W. LOOR, *El laicismo en el Ecuador,* en LA, 1955, p. 473-474.
76. I. ROBALINO, *60 años de educación laica,* en LA, 1956, p. 567-569.
77. J. LARREA HOLGUIN, o.c., p. 353.
78. *La Iglesia y el Estado en el Ecuador. Segundas Jornadas Teológicas,* Quito 1976, p. 116-136.
79. Se expone con mayor detenimiento en la colaboración correspondiente en este mismo volumen. Una síntesis muy bien expuesta, de A. GUTIÉRREZ JARAMILLO, *Relaciones Iglesia-Estado*

tancia exaspera hoy, no sólo a la historiografía anticatólica, sino también a algunos escritores cristianos «de izquierda», que quieren descubrir a través de aquellas condiciones un período de capitulación «profética» y de alianzas indecorosas con el satanismo del poder. Cierto que los años conservadores que van de 1885 a 1930 presentan graves ambigüedades y una politización clerical ofensiva a la mitad del país. Pero el historiador debe también tener en cuenta la prehistoria de esta situación.

Gracias a una larga etapa de paz, la Iglesia colombiana pudo desarrollar sus estructuras naturales y sus instituciones: fundación de seminarios, y asentamiento y vigorización de numerosas familias religiosas, cultivo de vocaciones eclesiásticas, fomento de misiones entre la población indígena, organización de un amplio aparato educacional y caritativo. No es irrazonable pensar que si el laicismo, que imperó hasta 1885, hubiera continuado en los decenios siguientes, Colombia hubiera corrido la misma suerte de Guatemala o del Ecuador.

Llegado al poder el partido liberal en 1930, con grandes pretensiones de modernizar al país, se entró en seguida en un período de forcejeos entre la Iglesia y el gobierno. Se persiguieron los objetivos comunes del liberalismo latinoamericano, y hubo momentos de extremada tensión. El decenio conservador que siguió a 1946 perjudicó en gran parte a la Iglesia por los equívocos aún más abultados que se presentaron. Se fomentó la persuasión de que el partido y el gobierno conservador eran la mejor garantía de la libre y eficaz obra de la Iglesia. Pero entonces precisamente el caudillo conservador, Laureano Gómez, derrocado del poder, adoptó una actitud de intemperancia y agresividad contra la mayor parte del episcopado que había admitido el gobierno *de facto* del general Rojas Pinilla.

Cuando en esa misma época funcionaba la Asamblea Nacional Constituyente, los delegados conservadores no se mostraron más «católicos» que el viejo liberalismo en una concepción semitotalitaria de la educación[80].

Perú y Bolivia

El catolicismo *peruano* se vio libre de campañas sistemáticas de laicización estatal[81] y más bien vivió un régimen confesional desde el siglo XIX hasta 1933. En 1915 se decretó la libertad de cultos. El artículo 232 de la Constitución de 1933 decía que «respetando el sentimiento de la mayoría nacional, el Estado protege la religión católica, apostólica, romana».

Mencionamos anteriormente la concesión hecha por Pío IX al presidente de la nación del derecho de presentación de los obispos[82]. La aplicación del

---

en Colombia, en J. TERAN DUTARI, *Simposio Sudamericano alemán,* o.c., p. 269-321, con amplia bibliografía.

80. En los años cincuenta la revista «Testimonio» que empezaba a ventilar tardíamente en Colombia las ideas de Maritain, puso en guardia contra estos enfrentamientos del catolicismo a un partido o a unos políticos.

81. C. AROSPIDE, *Perú* en R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo,* o.c., p. 382.

82. Véase allí lo referente a la nota 99.

patronato «se desarrolló generalmente sin sobresaltos», pero en 1914 y en 1933 el Parlamento interpretó abusivamente tal derecho, como si fuera suyo. Varias diócesis quedaron por ello vacantes, durante algunos años[83]. Únicamente en 1970, por mutuo convenio, cesó el derecho de patronato presidencial.

En 1898 subió al poder el partido liberal en *Bolivia*, y gobernó hasta 1920. Fueron más de «veinte años fecundos en obras de adelanto material», pero «constituyen el período más funesto y difícil que ha tenido que afrontar hasta la fecha [1951] el catolicismo y la Iglesia en el curso de la historia de Bolivia»[84]. A principios del siglo se laicizó la escuela oficial, que apenas en 1942 abrió las puertas a la enseñanza religiosa. Sin embargo la Iglesia fue siempre reconocida por el Estado[85]. Reconocimiento, por otra parte, cargado de anacronismos. En febrero de 1951 los obispos ponían de presente que la situación del catolicismo quedaba al aire, merced a legislaciones dictadas al margen de la realidad nacional, a veces de inspiración masónica. El patronato se denunciaba como una anomalía:

> «Ante estas leyes quedan cortos, como principiantes, los comunistas de Hungría y Checoslovaquia. Si el comunismo llegase al poder en Bolivia no tendría necesidad de dictar leyes nuevas Bastarían de sobra las existentes para desatar una nueva persecución neroniana contra la Iglesia.» Se afirmaba seguidamente que la condición de la Iglesia era «la condición de la esclavitud, prohibida por la Constitución, con que se debate la Iglesia. Cualquier ciudadano católico tiene más vida asegurada que la Iglesia católica»[86].

La manía patronalista había arraigado hondamente desde el siglo XIX, como un morboso cesaropapismo. Todavía en 1947 se trataba a los eclesiásticos como funcionarios del Estado. Gracias a la inteligente y constante labor del nuncio, monseñor Sergio Pignedoli, en el decenio del cincuenta, se fueron allanando las dificultades hasta la abolición del patronato, en 1961[87].

Chile[88]

La culta nación austral representa un caso singularísimo en la historia de las relaciones de la Iglesia y del Estado dentro de la convulsa situación del

---

83 J DAMMERT BELLIDO, *La Iglesia en el Perú durante los pontificados de Benedicto XV y Pío XI*, en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, o c , p 609-610 G GUTIÉRREZ, *La separación de la Iglesia y del Estado en el Peru*, CIDOC, «Sondeos», núm 54 (Cuernavaca 1970) 1/13-1/17

84. R GRIGORIOU DE LOSADA, *Bolivia* en R PATTEE, *El Catolicismo Contemporaneo*, o c , p 70

85 «El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica, romana, permitiendo el ejercicio público de todo otro culto» (Ley de 1905, art 2 ° de la Constitución)

86 H MUÑOZ, *La Iglesia en Bolivia*, en LA, 1952, p 412-415 Hay no poco de retórica en estas afirmaciones

87 R GRIGORIOU DE LOSADA, *Relaciones Iglesia-Estado en Bolivia*, en J TERAN DUTARI, *Simposio Sudamericano-alemán*, o c , p 254-268

resto del continente. Salvo algunas modificaciones, rigió la misma constitución que contemplaba la unión de las «dos potestades», desde 1833 hasta 1925[89].

Durante casi un siglo se mantuvo el artículo que establecía que «la religión de la república de Chile es la católica, apostólica, romana, con exclusión del ejercicio público de cualquier otra». Esta última cláusula recibió una interpretación oficial en 1865, atenuante del aspecto discriminatorio confesional. Otras disposiciones ulteriores, que mencionamos en la sección anterior «disminuyeron aún más la situación jurídica favorecida de la Iglesia católica y hasta en su tiempo fueron tomadas polémicamente como *persecutorias*»: matrimonio civil, registro civil, cementerios laicos. Los proyectos de educación laica no prosperaron. Quedó, en cambio, en pie, desde 1884, la ley del matrimonio civil: «Esta ley ha sido fatal para la moralidad pública», escribe el obispo de la Serena, Carlos Silva Cotapos[90], especialmente en el ambiente de ignorancia que vive la masa popular: «La ley del matrimonio civil ha contribuido a fomentar el concubinato, porque ha disminuido el respeto al sacramento del matrimonio y ha abierto el camino para las bigamias.»

La ley que privilegiaba a la Iglesia católica se convirtió, obviamente, con el tiempo, en bandera de contradicción entre conservadores y liberales, «empleo propagandístico en las luchas políticas» (Jiménez Berguecio), y presentó, hasta su abolición, el cariz negativo del ejercicio abusivo de un patronato nunca reconocido por la Santa Sede y, sin embargo, tolerado casi hasta el reconocimiento, con una curiosa y consciente incoherencia[91].

Por mutuo acuerdo, dentro de un recíproco respeto, la Iglesia de Chile y su gobierno resolvieron llegar a una separación constitucional en 1925. Caso único en la historia latinoamericana; Pío XI declaraba en alocución tenida el 14 de diciembre de 1925 que el paso dado, si bien no era un ideal *(non satis congruit)*, se había verificado en forma tan amistosa que más se asemejaba a una convivencia que a una ruptura. Los obispos chilenos, a su vez, aunque reconocían con dolor que la Iglesia quedaba equiparada a cualquier confesión[92], saludaban, en el fondo con un sentimiento de alivio, que ella se viese libre de la coyunda patronalista. Su gran propugnador había sido el arzobispo de Santiago, monseñor Crescente Errázuriz.

Es preciso aducir, con todo, una observación. Se refiere al estatuto laicizante del matrimonio, deplorado en la historia católica de Chile, que demuestra que, cuando se habla de matrimonio civil o de divorcio en nuestras repúblicas, no se está peleando con molinos de viento. No obstante el

---

88 J JIMÉNEZ BERGUECIO, *Relaciones Iglesia-Estado en Chile* en J TERAN DUTARI, *Simposio Sudamericano-alemán,* o c , p 324-341, con amplia bibliografía

89 J JIMÉNEZ, recalca con énfasis en la persona «del genial estadista Diego Portales» y «las valiosas características nacionales», ya intuidas por Bolívar desde 1815, o c , p. 327-328

90 *Historia eclesiástica de Chile,* p 329

91 La presenta J JIMÉNEZ, o c , p 328-329

92 «Deplora la Iglesia, unica verdadera, no hallar aquí una palabra que la distinga de las sectas y religiones falsas» (textos, ibid , p 329-351)

cuadro relativamente sereno de relaciones políticas y religiosas, la sociedad chilena acusa un cierto espíritu laicista que puede atribuirse, en parte, a la desacralización de la vida familiar[93].

Uruguay

Se designa a esta pequeña y próspera nación como el país más secularizado de América Latina[94]. Tal situación se atribuye al predominio del partido colorado que estuvo en el poder durante casi un siglo, al influjo agnóstico de la universidad y al sindicalismo de origen inmigrante y anarquista nutrido de oleadas venidas de la Italia garibaldina. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que en la masa del partido colorado también había elementos católicos.

«La vida religiosa sufrió como únicas sacudidas, desde el período de nuestra independencia, las que provenían de una lucha contra un Estado cada vez más escéptico»[95]. La racha laicista, que se origina en 1859, tuvo momentos de exasperación en las reformas de la presidencia de J.P. Varela, desde 1887, y su espíritu impregnó la historia del país bajo las presidencias e inspiración de José Batlle y Ordóñez hasta 1930[96]. En pocos países han dejado sentir su peso tan fuertemente las leyes secularizadoras del matrimonio y de la enseñanza. «La cultura, la actividad del Estado, la legislación, la instrucción pública, todas las fuerzas propulsoras del Estado, han acelerado, desde mitad del siglo pasado, el proceso de secularización», escribe Dardo Regules[97]. Ha surgido así una sociedad formada en un Estado laico y con una tradición reciente que aportaba la indiferencia y el anticlericalismo del torrente inmigratorio[98]. El período del apogeo liberal se inscribe entre las dos guerras mundiales; la figura clave del proceso es Batlle, «el mayor anticatólico» que ha conocido la historia del Uruguay. «En su persona se produce la paradoja de un gran estadista capaz a la vez de las mayores bajezas en su campaña contra la Iglesia. Un gran hombre, que puso lo peor de sí mismo en contra de la religión católica, y esto dará también un sello al Uruguay de este siglo»[99].

En 1919 se consagró la separación de la Iglesia y del Estado, acogida, según ha ocurrido en otros países latinoamericanos en el siglo XIX y en el

---

93 Esto no significa que preconicemos como ideal una condición escuetamente confesional, pero sí hay derecho a lamentar la imposición de estatutos ajenos a la tradición genuina de los pueblos latinoamericanos

94 J A ARCOS, *El Siglo XX Uruguayo*, Montevideo 1950 A METHOL FERRÉ, *La Iglesia Uruguaya (1914-1940)* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, p 629-633, D REGULES, *Uruguay*, en R PATTEE, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, o c , p 428-449, A P WHITAKER, *Nacionalismo y Religión en Argentina y Uruguay*, en W V D'ANTONIO - F B PIKE, *Religión, Revolución y Reforma*, o c , 133-163

95 D REGULES, l c , p 428

96 Sobre Batlle, véase la nota 14 del cap I de este estudio

97 L c , p 433-434

98 Ibid también el ensayo sobre el Uruguay, en LA, 1950, p 493-498

99 A METHOL FERRÉ, l c , p 629-630

siglo XX, como una liberación: la liberación del patronato. Porque no obstante el laicismo visceral de la legislación uruguaya, el Estado bloqueaba la libre elección de los obispos. Estuvieron vacantes las diócesis de Melo y Salto, de reciente creación (fines del siglo XIX), y la de Montevideo, durante 10 años desde la muerte de monseñor Soler en 1908[100].

La ley de separación afirma que «el Estado no *sostiene* religión ninguna», pero reconoce los lugares de culto de toda confesión; reconoce, igualmente, la personalidad jurídica de la Iglesia, su libertad de apostolado, y no prohíbe la enseñanza religiosa en los institutos privados. La Iglesia se acogió a la nueva situación: «ni un privilegio más, ni una libertad menos.»

Hasta los años cincuenta el 90 % de la enseñanza primaria y secundaria era estatal: gratuita y laica; solamente un 8 % de la educación estaba en manos de la Iglesia. De este modo, dice Regules, el 90 % de la juventud «llega a los cuadros sociales sin ninguna viva iluminación del Evangelio, y hasta sin sentido religioso de la vida». La escuela laica uruguaya «prescinde del orden religioso en todo sentido, tanto para afirmarlo como para negarlo o contradecirlo»[101]. El ritmo religioso de la vida sufre un trauma con la secularización de las mismas festividades religiosas: la Semana Santa, por ejemplo, pasó a ser «Semana del Turismo», la Navidad se convirtió en «Día de la Familia». El hecho que causa admiración es que la Iglesia, pobre en recursos y en posibilidades, haya sido sostenida en sus obras por una comunidad, si se quiere, muy minoritaria, pero también muy comprometida.

En 1939 se establecieron relaciones con la Santa Sede. La segunda guerra mundial y la personalidad del nuevo papa, que había visitado Montevideo en 1934 de regreso como legado pontificio al Congreso Eucarístico de Buenos Aires y cuyo paso por la capital había resultado sensacional, debieron de influir en este acercamiento, interrumpido desde 1897. La exacerbación estatal laicista había recorrido su parábola hacia 1930. En la nueva Constitución de 1934 ya no hay cuestión religiosa[102].

Paraguay

Después de la desastrosa guerra de la triple alianza, que dejamos mencionada anteriormente[103], la república se dio una constitución de corte liberal en 1870. Contra lo que podía esperarse, en ella se asentaron algunos principios sorprendentes; tras invocar solemnemente el nombre de Dios el artículo 3.° establecía:

---

100 Fue gobernada por el obispo auxiliar, monseñor Ricardo Isasa, en calidad de administrador apostólico hasta 1919

101 L c , 436-441, con un análisis muy certero de la realidad religiosa del Uruguay

102 J A ODDONE, *La formación del Paraguay moderno,* Buenos Aires 1966, A METHOL FERRÉ, *Paraguay apogeo y fin de la República Liberal (1912-1940)* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, p 617-626

103 Notas 138 y 139

«La religión del Estado es la católica, apostólica, romana, debiendo ser paraguayo el jefe de la Iglesia; sin embargo, el Congreso no podrá prohibir el libre ejercicio de cualquier otra religión en todo el territorio de la república.»

El artículo 89 determinaba que para ser presidente o vicepresidente de la república se requería, entre otros requisitos, «profesar la religión cristiana» (sic)[104].

De acuerdo con la tradición de las repúblicas latinoamericanas, se reafirmaba el derecho de patronato, atribuido al presidente, tanto en la presentación de los obispos, como en la concesión del *pase* «a los decretos de los concilios, las bulas, breves y rescritos del Sumo Pontífice, con acuerdo del Congreso» (art. 102).

Por muy «liberal» que se quiera considerar esta constitución, tiene un decreto adicional, que parece calcado en las más piadosas fórmulas de las *Leyes de Indias*.

«Artículo 5.°. El mismo día de la jura, los párrocos de los tres distritos de la capital celebrarán un tedéum poniendo de manifiesto al Señor, después de rendirle el culto debido y tributarle las gracias.»

Tal constitución está inspirada en la de 1860 de la república Argentina, y, a decir de A. Methol Ferré, responde a la mentalidad de los «legionarios», que eran «los paraguayos que llegaron al poder con las fuerzas argentinas y brasileñas. Era la constitución liberal [...]. Con los legionarios entraron también las logias masónicas, ya en espíritu anticlerical»[105].

Nacieron también dos partidos: de liberales y colorados, tan liberales y positivistas unos como otros; pero aquéllos serán quienes detenten el poder y hagan, de la constitución de 1870, la bandera de lucha arriada en 1936. Hasta 1912 se registra una desastrosa inestabilidad gubernativa (12 presidentes en 14 años, de 1898 a 1912), y es con el presidente Eduardo Schaerer (1912-1916) con quien se solidifica el partido liberal. El mentor ideológico será Cecilio Báez (1862-1941), anticlerical radicalizado, presidente de la república en 1905 y 1906, representante de una generación laicizada, sobre la que había puesto en guardia el obispo Juan Sinforiano Bogarín[106].

El liberalismo se consolidó entre la presidencia de Schaerer, como hemos anotado, y la guerra del Chaco, concluida en 1936, pero no obstante la persistencia anacrónica del influjo positivista, se va configurando, a partir de los años veinte, una reivindicación de las tradiciones católicas con la afirmación del nacionalismo: no podía ignorarse que la Iglesia constituía un

---

104. La curiosa expresión, «Jefe de la Iglesia», se refiere, evidentemente, al obispo de Asunción, único entonces existente en todo el territorio. Habría que aguardar 60 años para la creación de nuevas diócesis y de una provincia eclesiástica.

105. O.c., p. 619.

106. «Monseñor Bogarín [en 1898] habló al pueblo y dijo: Hemos leído en las hojas públicas de la capital, la enseñanza anticristiana que oficialmente se inculcaba a la juventud paraguaya, con menosprecio de sus conciencias en las aulas de nuestra universidad nacional». D. ESCURRA, *Biografía de Monseñor Bogarín*, p. 14 (se trata de la oración fúnebre pronunciada en sus exequias en 1949).

elemento sustantivo de la patria paraguaya, «y por ello, con el ascenso del nacionalismo, el anticlericalismo tocaba a su fin»[107]. La tradición patronalista no mostró en el país la fuerza manifestada en otras repúblicas gracias a la prudencia y buen tino del episcopado, sobre todo de monseñor Juan Sinforiano Bogarín, figura central de la historia católica de su patria. Se debe recordar que hasta 1929 no hubo sino una sola diócesis en todo el país y que, por ello, durante largos decenios no se presentó la ocasión de intromisiones patronalistas[108].

Argentina

Como en las demás repúblicas latinoamericanas, la fuerza del laicismo se dejó sentir en la Argentina también por el cauce oficial; pero a diferencia de aquéllas, la secularización social obedece más bien a un proceso de capilarización provocado por las corrientes inmigratorias que procedían de España y de Italia, y menos a una imposición estatal, como era el caso de México, del Ecuador o del Uruguay.

La Constitución de 1853, en vigor hasta 1949 determinaba de esta suerte:

«El gobierno federal sostiene el culto católico, apostólico, romano» (art. 2.º). «Corresponde al Congreso: [...] Aprobar o desechar los tratados concluidos con las demás naciones y los Concordatos con la Silla Apostólica, y arreglar el ejercicio del patronato en toda la nación» (art. 67,19). «Para ser elegido presidente o vicepresidente de la nación se requiere [...] pertenecer a la comunión católica, apostólica, romana» (art. 76).

El artículo 86 daba al presidente las facultades patronalistas en la presentación de los obispos «a propuesta, en terna, del Senado», y el derecho de conceder el *pase* a los decretos de los Concilios, bulas, breves y rescriptos pontificios «con acuerdo de la Suprema Corte, requiriéndose una ley cuando contiene disposiciones generales y permanentes».

Semejante visión anacrónica pero coherente, venía del «Memorial ajustado», propuesto en la década de 1830, que preveía la estipulación de un concordato absolutamente regalista sancionado por la constitución de 1853[109]. Fue así como en 1925 la Corte Suprema negó el valor jurídico del Derecho Canónico promulgado por Benedicto XV, y declaró solamente válidas en la república Argentina las leyes del Concilio de Trento. E igualmente se explica la fuerte tensión surgida entre el gobierno y la Santa Sede en 1923, cuando ésta se negó a preconizar como arzobispo de Buenos Aires al candidato propuesto por el gobierno.

Desde 1862 venía alentando en el gobierno de la nación un espíritu

---

107. A. METHOL FERRÉ, l.c., p. 622.

108. C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en Argentina*, Buenos Aires 1900. J.C. ZURETTI, *Historia eclesiástica argentina*, Buenos Aires 1945.

109. F. LEGON, *Doctrina y ejercicio del Patronato nacional*, Buenos Aires 1920.

liberalizante y laicista. De acuerdo con su ideología se introdujo la enseñanza laica oficial en 1884, y en 1904 se pidió el consentimiento previo de los padres para impartir enseñanza religiosa. En 1888 se estableció el matrimonio civil, y en 1901 se trató, aunque sin resultado positivo, de legalizar el divorcio.

Había que esperar casi 60 años (1943) para que la enseñanza religiosa fuese nuevamente admitida oficialmente en los centros públicos de educación. El vicario apostólico de Patagonia, don Giovanni Cagliero, que gozaba de gran autoridad, se esforzó, a su vez, para que los sacerdotes presentados al episcopado fuesen lo más dignos posibles. En parte se debe a él que en 1907 se reanudaran las relaciones con la Santa Sede, interrumpidas durante 12 años.

La constitución de 1949, bajo el régimen de Perón, conservó el artículo patronalista y el carácter católico del presidente y vicepresidente de la república. Durante el fugaz hostigamiento peronista contra el catolicismo, se decretó, en mayo de 1955, la separación de la Iglesia y del Estado. El peronismo jugaba la carta de una Iglesia popular denunciando «la conjuración internacional del Vaticano» y no faltaron dos sacerdotes que se prestaran al juego[110].

En 1959, en la presidencia de Arturo Frondizi, se regresó a la constitución de 1853. El gobierno renunció al patronato, a poco de concluirse el Concilio, gesto que fue agradecido por Pablo VI.

Creemos, empero, que el laicismo argentino tenía causas más profundas y extensas en el influjo anglo-francés ejercido desde fines del siglo XIX, en las ideas anticatólicas y socialistas importadas por los inmigrantes y en una prolongación del positivismo que se ensañaba contra el supuesto oscurantismo de la tradición católica e hispanizante, responsable de la atrofia del continente latino –según se predicaba– enfrente del ascenso fulgurante de la América protestante sajona.

Todavía en 1960 hubo manifestaciones de una intolerancia laicista, característica de gran parte de las universidades argentinas. Cuando en la Universidad de La Plata se pretendió retirar el crucifijo, y se produjo, por ello, una violenta reacción de parte de los sectores católicos, el gobierno de Frondizi tuvo que «lamentar públicamente los recientes incidentes que suscitados por una ignorancia histórica y social de la realidad argentina o por un sectarismo exacerbado, tienden a crear situaciones artificiales que amenazan la unión espiritual de los argentinos».

Encontramos, de este modo, dos corrientes que coexistían antagónicamente desde hacía más de un siglo, católica una, de tradición original, laicista otra, llegada en los barcos italianos y españoles, ambas militantes y con una patria común.

El apocamiento de los católicos, en parte marginados en los primeros treinta años del siglo, desapareció notablemente con la celebración del Con-

110 Síntesis de todo este proceso en «L'actualité Religieuse» (más tarde, «Informations Catholiques Internationales»), num 46 (15 de febr de 1955), p 13-22

greso Eucarístico Internacional de Buenos Aires en 1934. Sin embargo, se abrigaba antes mucho temor de celebrar este acontecimiento en una capital cuyo régimen estaba en manos de socialistas. En contraste con otros países, la Iglesia había convivido con el Estado entre laico y teocrático. Cuando Perón llegó al poder y el pueblo argentino empezó a vivir los efectos de la ruptura con la aristocracia o la burguesía liberalizante, no faltaron creyentes que detectaran la realidad nacional como «una mentalidad liberal envuelta en una sentimentalidad católica»[111].

Brasil[112]

Anteriormente se refirió el caso brasileño: el 7 de enero de 1890, caído el imperio e instaurada la república, se decretó la separación de la Iglesia y del Estado. Sólo entonces la Iglesia se sintió libre. La nueva situación difiere profundamente de otros fenómenos de separación, tales los de México, Guatemala, Ecuador, y aun Uruguay, que significaron nuevas formas de opresión y de ostracismo o como en esa última república, de un desamparo social del catolicismo.

Un estudio publicado en Alemania a principios de este siglo[113] destaca el sesgo tan favorable a la Iglesia que había tomado la nueva situación, a los 15 años del establecimiento separatista:

«Cierto que a no pocos de nuestros lectores habrá de parecerles un grande enigma político y psicológico la conducta observada por el Gobierno republicano, así en la formación de la ley como en su aplicación. Difícil les será comprender cómo unos republicanos que, por la mayor parte, están afiliados a la secta de los positivistas, hayan podido portarse con la Iglesia y las órdenes religiosas tan generosamente y con una caballerosidad tan sin ejemplo En efecto, muy distinta ha sido la conducta de los hombres de Estado en Francia con motivo de la abrogación del Concordato[114]. La

---

111 G FRANCESCHI, «Criterio» (Buenos Aires), núm 1248, de 24 de nov de 1955 En 1959 el episcopado argentino publicó una instrucción sobre la masonería («Boletín Informativo» [CELAM], Bogotá 1959, núm 25, p 117-120)

112 Para la bibliografía, véanse notas 163-166 del cap II Además T DE AZEVEDO, *O Catolicismo no Brasil,* Río de Janeiro 1955, P DA SILVEIRA CAMARGO, *Historia Eclesiástica do Brasil,* Petrópolis 1965, D DESCHAND, *A situação actual da Religião no Brasil,* Río de Janeiro 1910, F DORNAS, *O Padivado e a Igreja Brasileira,* Río de Janeiro 1937; B. KLOPPENBURG, *A Maçonaria no Brasil,* Petrópolis 1961, J SERRANO,, *Brésil* en DHGE X, París 1938, col 556-589, J MARIA, *O Catolicismo no Brasil Memoria Histórica,* Río de Janeiro [2]1950

113 Monografía del P Carlos Schlizz reproducida en «La Iglesia» I (Bogotá 1905-1906), p 609-620, 647-690 Llama la atención la información cabal que posee el autor, hasta el punto que una revista suramericana la tradujera y publicara en el ya lejano año de 1906

114 Recuérdese que el conflicto entre la Iglesia y el Estado en Francia había conmovido a toda la catolicidad (véase G JARLOT, *Doctrine Pontificale et Histoire, L'enseignement social de Léon XIII* [ ] *[1878-1922],* p 270-278, MHI, t VII, cap XXXVI, *La separación de la Iglesia y del Estado en Francia,* p 704-718) Sus repercusiones en el sentimiento católico latinoamericano pueden deducirse de la amplia cabida que tiene la noticia francesa en nuestras modestas publicaciones, como las revistas «La Iglesia» y «El Mensajero del Corazón de Jesús» de Bogotá, a lo largo de todos estos años Suponemos que tenía igual resonancia en otras revistas y publicaciones católicas latinoamericanas

explicación de esto es más fácil de lo que podría imaginarse. El brasileño, aunque sea ministro o presidente, es siempre, por su naturaleza, benévolo, respetuoso y magnánimo; por su educación y costumbres es adverso a toda violencia, a menos que ella sea provocada por hostilidad personal, o irreconciliables intereses; y finalmente, ama con sincero entusiasmo la libertad, a semejanza de aquellos nobles campeones que ella tuvo en otro tiempo en Alemania y Bélgica. Los jóvenes que derribaron el trono imperial eran caracteres verdaderamente rectos, que querían conquistar plena libertad no sólo para sí, sino para todos sus conciudadanos. Así lo demostraron con la ley de separación. No negaremos que sus procedimientos hayan sido motivados en parte por el deseo de quitar toda ocasión de descontento en el país, y de ganarse las simpatías de los católicos afectos a la Iglesia. En todo caso la moderación con que procedieron es digna de políticos expertos y los ha hecho acreedores al reconocimiento de su patria y a las consideraciones de la Iglesia»[115].

En un primer momento debió de experimentarse la sensación de la derrota. La Iglesia perdía de golpe una serie de ventajas que se le aseguraban en situación de Estado confesional. Dejaba de ser reconocida como religión oficial; perdía, de igual modo, los subsidios temporales que le garantizaba el Estado; perdía el poder «del brazo secular», «el empleo de los medios coercitivos del Estado para la ejecución de las leyes o sentencias eclesiásticas». Pero pronto se recuperó del trauma psicológico. Las anteriores no sólo habían sido ventajas falaces tal como se le habían otorgado desde los tiempos coloniales, sino también perjudiciales. La decantada protección del Estado no había sido otra cosa que una sobresaturada intromisión y opresión de la Iglesia. El patronato se había convertido en tiranía: «La opresión que so capa de patronato ejercía el Estado sobre la Iglesia –escribían los obispos en marzo de 1890[116]– era entre nosotros una de las principales causas de la decadencia y casi total extinción de la vida eclesiástica [...]. Era cosa muy común dejar las diócesis por largos años desprovistas de pastores, sin parar mientes, ni en el clamor de los pueblos, ni en la ruina de las almas.»

Por ello la separación de 1890 significó la libertad de la Iglesia. Decretos subsiguientes al de enero enturbiaron esta sensación de libertad. Se estableció el matrimonio civil obligatorio, que incluso debía celebrarse antes del religioso. La reacción del país fue tan intensa que las autoridades declararon más tarde que la ceremonia civil podía realizarse antes o después de la religiosa. La ley de laicización escolar no afectaba grandemente, ya que en el Brasil no existía una fuerza grande de escuelas católicas, y, en cambio, ahora podían crearse. El desamparo en que se dejó a la Iglesia con la supresión de los subsidios no significó el despojo de sus bienes, y más bien esto contribuyó a que los católicos adquiriesen conciencia del deber en que estaban de sostener las obras de su Iglesia. A partir de 1890 se registra, por el contrario, una entrada masiva de nuevas congregaciones religiosas de hombres y mujeres, que venían a reforzar la obra de educación y beneficen-

115. «La Iglesia», l.c., p. 680-681.
116. Véanse las notas 163-167 del cap. II.

cia de la Iglesia[117]. Los seminarios empezaron a surgir. Hubo, en cambio, una mayor libertad de las gentes frente a las uniones matrimoniales ilegales, suprimida la coacción oficial que las perseguía. El padre Deschands lamentaba, hacia 1910, la difusión de un espíritu laicista en la juventud por el influjo de la educación arreligiosa. Pero no podía hablarse plenamente de autenticidad católica cuando se sabía que la práctica de la fe podía igualmente obedecer al temor de las presiones estatales.

Todas estas desventajas, aparentes al fin de cuentas, quedaban ampliamente compensadas con la liberación del patronato y de todas sus injustas consecuencias. Se había entrado en un período verdaderamente «liberal» cuyos resultados se creyeron comparables, en su tiempo, a los producidos en beneficio de la Iglesia en Inglaterra o en los Estados Unidos.

Por su parte, la Santa Sede procedió con una serie de gestos benévolos y comprensivos. En 1901 se elevó a nunciatura su representación en Río de Janeiro; en 1905, Pío x creó cardenal al arzobispo de Río, don Joaquín Arcoverde, gesto muy bien recibido por el gobierno[118]; se siguió, asimismo, una notable multiplicación de diócesis.

Para su fortuna, la Iglesia brasileña contó con la presencia de un gran prelado, el obispo de Olinda, y más tarde arzobispo de Río, don Sebastián Leme[119], cuya célebre carta a la diócesis de Olinda en 1916 debe contarse como uno de los documentos pastorales más sobresalientes en la historia de la Iglesia latinoamericana. Aunque en ella hacía la crítica de la pasividad de amplios sectores católicos («Somos una minoría ineficaz»), el catolicismo brasileño dio muy buenas respuestas al benévolo laicismo que se había instalado. Se destaca la fundación del *Centro Don Vital* realizada en 1920 por el convertido Jackson de Figueiredo, con su revista «A Ordem» que había de tener vasto influjo en los medios cultivados del Brasil.

La masonería, tan agresiva y arrogante el siglo anterior, pierde influjo, y durante la era getuliana, la constitución de 1934 olvida el viejo laicismo y encabeza la legislación con estas palabras:

> «Nosotros, representantes del pueblo brasileño, poniendo nuestra confianza en Dios.»

El artículo 144 promulga la indisolubilidad del matrimonio; el 146 reconoce efectos civiles al matrimonio religioso; el 153 incorpora la enseñanza religiosa facultativa en los planteles oficiales, y el 113 acepta la asistencia religiosa castrense y carcelaria.

A partir de los años 40 la sociedad civil no puede ya ignorar el hecho católico brasileño que tendrá como una de sus manifestaciones estelares la celebración del Congreso Eucarístico internacional de Río de Janeiro en 1955. El laicismo estatal del Brasil se sale así de las pautas estereotipadas y

---

117. J. SERRANO, *Brésil*, en DHGE, t. X, col. 584.
118. MHI, t. VII, p. 208.
119. Irmã María Regina del SANTO ROSARIO, *O Cardêal Leme*, Río de Janeiro 1962.

sectarias que habían marcado la historia eclesiástica de las repúblicas hispanas.

Guatemala

La historia de la Iglesia en Guatemala constituye un caso singular. Durante más de 80 años, a partir del primer gobierno de Justo Rufino Barrios[120], el catolicismo fue considerado y tratado como una secta fuera de la ley. Flagrante injusticia cometida contra la religión que, por lo menos hasta la mitad del siglo xx, era la de casi todos los guatemaltecos[121]. «Si se hace un estudio comparativo con otras naciones del mundo católico –escribía en 1951 el sacerdote guatemalteco P. Gerardi–, luego se advierte que la situación es única y que el problema es más agudo y más difícil de resolver que en cualquier otra parte»[122]. Efectivamente la Iglesia vivió, cerca de un siglo, dentro de la persecución o el hostigamiento solapado, o el desconocimiento legal, sola e inerme: su suerte no provocó la reacción católica mundial que suscitó, por ejemplo, la de la Iglesia mexicana. Cuando en 1948 la nación recibió los restos del arzobispo monseñor Javier Muñoz y Capurón que había muerto desterrado en Bogotá en 1927, la revista «Verbum», de Guatemala, se expresaba así:

> «La historia de los arzobispos de Guatemala ha sido y no ha dejado de ser un calvario continuo. De los ocho arzobispos que figuran en elenco arzobispal de Guatemala desde la independencia a nuestros días, han sido expulsados cuatro, todos ellos a cuál más ilustre por su virtud [...], y puede que aún no haya terminado este elenco, que han visto diezmado su clero, que han sentido pasar ese tropel totalitario de leyes que no reconoce a la Iglesia ni aun la posesión del espacio vital de sus templos, y que a pesar de vivir en una época democrática, todavía desde hace tres años vinieron a poner un obstáculo más a la Iglesia, con la prohibición totalitaria, digna de un régimen como el de Orellana, Estrada Cabrera, etc., de poder difundir la doctrina social de la Iglesia católica. La historia de los arzobispos postcoloniales es una historia de destierros, de insultos contra la Iglesia y contra su persona, de opresión persecutoria, y esto sigue como antes, sin que tal afirmación sea una hipérbole. Los arzobispos de Guatemala, de la independencia para acá, han sabido mantener muy alto el prestigio de la Iglesia, a pesar de que los gobiernos los pusieron en la disyuntiva de hacerlos sus edecanes, o de lanzarlos al destierro, y optaron por lo segundo»[123].

El arzobispo Ricardo Casanova regresó del destierro de diez años, en 1897, y se encontró con una comunidad desolada, sin seminario, sin congregaciones religiosas y con una legislación que amordazaba toda actividad eclesial. Hasta las procesiones habían sido prohibidas, y para realizarlas ocurría el permiso de la policía con un impuesto que había de pagarse. En

120. Consúltese el cap. II, con sus notas 41-55.
121. J. ÁLVAREZ MEJÍA, *La Iglesia en Guatemala,* en LA, 1950, p. 9-12.
122. En R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo,* o.c., p. 250.
123. A. ESTRADA MONROY, *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala,* o.c. III, Guatemala 1979, p. 458-459.

1898, tras el asesinato del presidente Reina Barrios, subió al poder el dictador Manuel Estrada Cabrera, en el que se mantuvo hasta 1920. El arzobispo Casanova se dio en seguida a la reorganización de la Iglesia: era una única inmensa arquidiócesis que cubría todo el territorio nacional. Su más efectivo sistema pastoral consistió en la visita metódica del país que, aunque despertaba enorme entusiasmo en la comunidad católica, significaba un esfuerzo sobrehumano para el prelado que no gozaba de buena salud. Monseñor Casanova tuvo el tino suficiente para no provocar conflictos con el dictador reelegido en 1904, quien demostró cierta flexibilidad en permitir numerosas manifestaciones religiosas populares. No quería tensiones innecesarias dentro de su régimen implacable pero inseguro.

Solamente en regímenes tan primitivos como el de Estrada Cabrera se ha visto que el gobierno llegase a legislar incluso sobre los repiques de las campanas y a establecer un impuesto de acuerdo con su frecuencia y con su ritmo[124]. El dictador no se opuso a que el delegado apostólico, monseñor Giovanni Cagliero, hiciera una visita al país. Del 8 de junio al 15 de octubre de 1910 el celoso obispo salesiano permaneció en Guatemala recorriendo infatigablemente los lugares de mayor importancia; no pudo entrar con el traje talar y, con todo, el presidente puso a su disposición un tren especial[125]. En parte puede explicarse la actitud del presidente por el interés que tenía en conocer, a través del delegado papal, las disposiciones de otros gobiernos centroamericanos en torno al proyecto de unificación de las repúblicas de Centroamérica. La impresión de Cagliero fue la del absurdo divorcio entre un gobierno y una legislación marginada de la realidad social y la profunda religiosidad que aún alentaba en el pueblo. Precisamente a la muerte del arzobispo Casanova, fallecido mientras realizaba una de sus incansables visitas pastorales en 1913, se puso de manifiesto el sentimiento religioso de las masas todavía impermeables al esfuerzo laicista e irreligioso que trabajaba sobre ellas desde hacía 40 años. Uno de los oradores en las exequias del arzobispo hacía notar: «Allí están los restos venerados del que vistió la sotana y principió su carrera por la irrisión de un perseguidor y la termina entre la glorificación de un pueblo»[126].

---

124. El comunicado del secretario de Gobierno, de 7 de noviembre de 1907, dice así: «Por tanda de dobles o de repiques, 1.ª clase, $ 10.00; por tanda de dobles o de repiques, 2.ª clase, $ 7.00; por tanda de dobles o de repiques, 3.ª clase, $ 5.00 [!]» (ibid., p. 293).

125. G. Cassano, *Il Cardinale Giovanni Cagliero*, o.c., II. p. 665-673.

126. A. Estrada Monroy, o.c., p. 304. Monseñor Casanova había nacido en Guatemala en 1844. Fue un prelado de gran cultura y antes de abrazar el sacerdocio había hecho estudios de abogacía. La expresión que hemos citado se refiere al castigo que le impuso el presidente Barrios por haber aventurado la idea de que algún día podrían regresar los religiosos al país. En la *Reseña biográfica del Ilmo. Sr. Arzobispo Casanova y Estrada* se cuenta el siguiente episodio: «Fue denunciado al Presidente [...] quien irritándose, al saber que existía un abogado que juzgara posible la vuelta de los religiosos a sus conventos de donde fueron arrojados desde el 7 de junio de 1872, hizo llamar al licenciado Casanova, lo insultó y abofeteó, y para colmo de irrisión, mandó a sus esbirros que le pusieran una sotana y un bonete, y con traje que Barrios y sus satélites creían de ignominia, hizo que fuera exhibido entre soldados por las principales calles de la ciudad y llevado a una celda de la extinguida Congregación del Oratorio, donde permaneció ocho días

Se presenta aquí uno de los fenómenos más incoherentes, pero explicables, de las dictaduras persecutorias latinoamericanas. Estrada Cabrera mueve todos los registros para obtener de la Santa Sede un arzobispo de su confianza. Después de laboriosas negociaciones, fue preconizado el fraile dominico, Julián Riveiro, confesor de la madre de Estrada Cabrera. Su designación debió de obedecer a una situación límite, para no dejar a la nación entera sin obispo. Riveiro era piadoso pero no gozaba de fama íntegra. En la Secretaría de Estado hubo oposición a este nombramiento, pero san Pío x decidió hacerlo. El arzobispo renunció a la caída de Estrada Cabrera[127].

Tantos años de laicismo y de opresión de la Iglesia, ya excesivamente carente de clero y de medios, se dejaron sentir después de la muerte de Casanova. Se hicieron entonces célebres las conferencias de monseñor José Piñol y Batres, obispo auxiliar de Guatemala, en las que denunció las perversiones supersticiosas, el laicismo de la enseñanza, el libertinaje y la corrupción del gobierno. «Jamás orador alguno de nuestro liberalismo, habló con tanto valor y con tanta sinceridad como el obispo Piñol», que, obviamente fue expulsado del país. Pero no en vano, porque la palabra valiente del obispo con que descubrió las lacras del gobierno, desencadenó «el final de una de las tiranías más oprobiosas que hayan existido en Guatemala»[128].

Al amparo de la dictadura de Estrada Cabrera entraron en Guatemala diversas confesiones protestantes norteamericanas, poderosas y a veces agresivas. El Congreso Protestante de Panamá, celebrado en 1916, respiraba optimismo por su futuro y desprecio por el catolicismo romano. Tales eran los tiempos y no se podía esperar entonces que el espíritu del padre Portal, de lord Halifax o del cardenal Mercier impregnaran nuestro desconocido continente.

En 1921 fue preconizado arzobispo de Guatemala el jesuita Luis Javier Muñoz y Capurón[129]. Había nacido en 1858 y más tarde frecuentó el seminario que regentaban los jesuitas en Guatemala. Sus maestros fueron expulsados, su padre perseguido y encarcelado, hasta que pudo salir con su familia a Nicaragua. El joven Luis Javier fue recibido en la Compañía de Jesús

---

obligado a llevar día y noche el hábito talar so pena de ser apaleado.» Se le obligó además a barrer el atrio de la catedral y la plaza de Armas (ibid. p. 203-205). Se ordenó en 1875 en Chiapas (México) porque en Guatemala no había obispo. Preconizado arzobispo de Guatemala en 1885, fue desterrado dos años más tarde, en agosto de 1887.

127. Historia vieja en América Latina: Guzmán Blanco que declara que «Venezuela es y será católica» y que reedifica, a sus expensas, el palacio arzobispal; el gobierno de Montevideo que crea, por su cuenta, nuevas diócesis; Porfirio Díaz que oscila entre declararse masón y hacerse acompañar de un obispo en determinados momentos; Estrada Cabrera que pone el tren presidencial a disposición del delegado pontificio para dirigirse a la capital. El problema de trasfondo estará constituido por un auténtico caso de conciencia de los responsables eclesiásticos, que no puede ser juzgado en forma simplista. Pero tampoco a través de subterfugios si se llega a ver claramente la pusilanimidad de ciertas posturas eclesiásticas o su miopía «profética».

128. A. Estrada Monroy, o.c., p. 370-381.

129. C. Salcedo, *Biografía del Ilmo. y Revdmo. Sr. Luis Javier Muñoz y Capurón, S.J. Arzobispo de Guatemala,* Medellín 1943. A. Estrada Monroy, o.c., p. 427-467.

en 1875, en Costa Rica. Pronto salió al destierro, expulsados los jesuitas de esta república, y partió para Jamaica. No regresó a su patria sino en 1921. Por interesante coincidencia fue consagrado en Costa Rica, lugar de su último destierro hacía 37 años, y entró en Guatemala el 21 de septiembre, casi a los 40 años de su partida.

Que el pueblo guatemalteco conservaba profundos sentimientos de afecto por su Iglesia y sus obispos se echa de ver en la recepción multitudinaria y festiva que se le tributó por donde pasaba[130]. El prelado se entregó enseguida a la tarea de preparar buenos sacerdotes y de reanimar el espíritu nacional, agobiado por la sucesión de terribles terremotos, que no habían dejado en pie ni la catedral ni la casa del arzobispo.

Antes de un año, el 6 de septiembre de 1922, el arzobispo era expulsado por el presidente José María Orellana. La razón fue rebuscada en acusaciones hechas contra el arzobispo de fomentar la sedición con los párrocos de la república. Entre los considerandos se hablaba también de que «con el ingreso al país del señor Muñoz y Capurón, se viola la prohibición absoluta y terminante de la ley que veda la entrada de miembros de la Compañía de Jesús»[131], y se le daban contadas 24 horas para abandonar el país. El arzobispo desterrado remitió desde El Salvador, a los pocos días, un extenso memorial al presidente para refutar con serenidad pastoral la falacia del decreto de expulsión. Desde el destierro trató de mantener contacto epistolar con su clero y su arquidiócesis, y murió en Bogotá en enero de 1927, víctima de un paludismo contraído en los territorios misionales de Colombia, de los que había sido nombrado visitador apostólico. A las numerosas peticiones que los guatemaltecos dirigieron al general Orellana pidiendo el regreso de su arzobispo, se respondió con un decreto, en 1926, con que se prohibía el ejercicio del ministerio a los sacerdotes extranjeros y se arrogaba el nombramiento de párrocos.

A partir de 1928, el clima de tensión se relaja notablemente. Se suceden dos arzobispos, ambos extranjeros, monseñor Jorge Carauana, como administrador apostólico, de origen maltés, que había sido delegado papal en México y a su vez desterrado de allí, y monseñor Luis Durou, francés, como arzobispo residencial.

El gobierno pastoral de este último obispo coincidió durante siete años con los primeros de presidencia del general Jorge Ubico (1931-1944), que había ya depuesto en gran parte su antiguo fanatismo anticatólico. El arzobispo Durou resolvió recorrer su arquidiócesis en activas visitas pastorales, y, como sus antecesores, pudo comprobar que, a pesar de todo, el pueblo permanecía bien aferrado a la tradición católica. Con todo había una enorme relajación moral: la sociedad guatemalteca se había resentido profundamente de tantos años de descristianización oficial y carecía del clero necesario para la atención espiritual. Como síntoma del cambio operado, en 1936

---

130. Véase una carta personal y confidencial escrita por él a un jesuita residente en Colombia, en C. Salcedo, o.c., p. 83-88.

131. El texto del decreto en A. Estrada Monroy, o.c., p. 435-437.

se reanudaron las relaciones con la Santa Sede interrumpidas por más de 60 años.

En enero de 1939 fue preconizado arzobispo de Guatemala un excelente sacerdote, don Mariano Rossell y Arellano. Gobernó la arquidiócesis hasta fines de 1964 en que murió. Los tiempos habían cambiado pero nuevas pruebas estaban reservadas a la comunidad católica de Guatemala. La personalidad de monseñor Rossell brilla por su soberana libertad de espíritu y por una gran clarividencia de los tiempos. Fustiga por igual a los corrompidos partidos conservador y liberal así como al comunismo, que quiso hacer un primer ensayo de dominio en América Latina. Su magisterio episcopal abarca los grandes problemas de la sociedad guatemalteca, especialmente los estragos causados por la ignorancia, el laicismo y la explotación de la enorme masa indígena que en 1950 constituía las dos terceras partes de la población.

Nuevas rachas de laicismo decimonónico aparecieron en la constitución de 1945, cuando se circunscribió nuevamente la celebración del culto al interior de los templos y se prohibió al clero la intervención en la «política»: se buscaba impedir la acción «en las cuestiones relacionadas con la organización del trabajo». Se prohibió igualmente el establecimiento de congregaciones religiosas[132]. En 1947, el Partido de Acción Revolucionaria esbozó un proyecto que venía a amordazar a la Iglesia en la difusión de su pensamiento, principalmente en el campo social. La revista católica «Verbum» tenía que recordar que aparecían nuevamente los años de Barrios, de Estrada Cabrera y de Orellana: «La Iglesia católica [...] vive en un ambiente tiránico y de opresión, sin paralelo en América, salvo en la república de Honduras y posiblemente en la de México [...]. Hubo ley dictada durante el régimen de Orellana que prohibió a los sacerdotes extranjeros el ejercicio de su ministerio en la república, sin previa autorización gubernativa; hubo también la que se apropió de todos sus bienes inmuebles, incluso sus iglesias, y sin embargo se dice que gozamos de absoluta libertad religiosa»[133]. En enero de 1948 el gobierno clausuró la emisora católica «Radio Pax» y se acentuó nuevamente la presión anticatólica, como que se sentía la presencia fuerte de elementos comunistas en los destinos de Guatemala. El arzobispo Rossell mantenía despierta la conciencia del catolicismo a través de actos públicos y multitudinarios; en el Congreso Eucarístico de 1951 decía el prelado: «Jesús es el Rey de Guatemala y seguirá reinando entre nosotros pese a quien pesare»[134]. Todavía en 1954, imperando el régimen filomarxista del general Juan Jacobo Arbenz, la Iglesia continuaba subsistiendo sin personalidad jurídica, sin bienes, y con la prohibición de recibir la ayuda de sacerdotes y religiosos extranjeros[135].

---

132. Sobre todas estas vicisitudes y las que acompañaron el episcopado de monseñor Rossell, A. Estrada Monroy, o.c., p. 513-664. También «Latinoamérica» y «Ecclesia» aportan abundante información.

133. Ibid., p. 627.

134. Una reseña de la situación de esos años en LA, 1951, p. 255-257.

Con la victoria de Castillo Armas en la revolución de 1954, la nueva Asamblea constituyente, aunque no admitió que la Iglesia católica era la religión de los guatemaltecos, por fin, después de 80 años, le reconocía su personería jurídica. Monseñor Rossell se había esforzado en que se declarara una suerte de confesionalidad constitucional, no porque se viera animado de una mentalidad intransigente y ya superada, sino porque para conseguir lo menos tenía que apuntar a lo más. No se sabía si con Castillo Armas se regresaría al viejo esquema liberal. El fervor de los católicos se había acendrado especialmente después de casi un decenio semimarxista, hasta el punto de que la revista «Commonweal» hablaba de una recuperación religiosa sensacional[136]. La constitución de 1955 significó un motivo de frustración a causa de su signo antirreligioso; no se cambió el estatuto que marginaba a la Iglesia católica de las actividades sociales y de la educación estatal. Pesaba demasiado la casi centenaria tradición laicista.

Puesto el comunismo fuera de la ley, se empezó a acusar a la Iglesia de pretender la hegemonía de la nación. Quienes lo hacían eran los viejos oligarcas liberales y conservadores temerosos de una influencia incómoda de la Iglesia. A lo que respondió el arzobispo:

«La misión de la Iglesia es predicar a Dios a diestra y siniestra, con o sin el beneplácito de cualquier régimen del mundo; combatir las ideologías sin Dios, como el comunismo; o las que se avergüenzan de Dios, como el liberalismo criollo; divulgar la justicia social para prevenir el comunismo, aun cuando hiera las doctrinas económicas del liberalismo y del conservadurismo tradicionales [...]. La Iglesia en Guatemala no necesita ninguna hegemonía, porque la tiene y nunca la ha perdido en nuestra patria, donde todos confían en su palabra, creen en su doctrina, colaboran en sus obras. La Iglesia reina en el corazón de los guatemaltecos por la gracia divina de Dios Nuestro Señor que la protege. Para gozar de dicha protección no necesita de favores de gobiernos nacionales o internacionales. Su fuerza no está condicionada al poder de ningún régimen político.» Lo que la Iglesia exige en Guatemala es que «como en cualquier país democrático del mundo, se le den los mismos derechos que tienen las más elementales instituciones en Guatemala, ya que desde hace casi un siglo no goza de las libertades de que disfrutan, no digamos las instituciones culturales, pero ni siquiera las de un club social o deportivo [...]. La Iglesia jamás ha suplantado el poder del Estado, sino todo lo contrario. Ha sido el Estado el que sistemáticamente la ha despojado de sus bienes, ha querido intervenir en el nombramiento de sus ministros, le prohibió intervenir en las cuestiones laborales y se ha atrevido a querer imponerle normas hasta en la predicación de los dogmas». Rechazando por igual el ya pasado régimen conservador con sus abusivas intromisiones, monseñor Rossell concluye: «La Iglesia de Guatemala no busca privilegios: busca ambiente de libertad»[137].

---

135. «Eccl», núm. 676 (1454), p. 722. Hay quienes afirman que Arbenz no era filocomunista y aun que era contrario al marxismo.

136. Cit. en ICI, núm. 12, de 15 de nov. de 1955.

137. «Ecclesia», núm. 683 (1954), p. 185-186.

Durante el régimen del general Idígoras Fuentes (1958-1963) el clima se transformó notablemente. El viejo laicismo ya no tenía resonancia. El gobierno mismo tomó parte en la celebración del Congreso Eucarístico Centroamericano en febrero de 1959. Y cuando el intrépido arzobispo murió, «Verbum» pudo escribir con toda razón: «Monseñor Rossell ha sido un verdadero titán en la enorme tarea de la auténtica reestructuración de Guatemala católica. Él ha sido en la historia patria el gran patriarca inclaudicable que ha preferido salir al destierro y aun sacrificar la propia vida, antes que traicionar a la Iglesia y a la patria que su Santo Cristo le encomendara»[138].

Los tiempos habían evolucionado sensiblemente. El presidente, coronel Enrique Peralta, quiso rendir un último homenaje al arzobispo: «El ataúd donde están los restos de monseñor Rossell –escribió– soy yo el que lo voy a pagar; no quiero ni que los obispos, ni el clero, ni el pueblo se molesten»[139]. Lo que no deja de ser significativo. Entre tanto atropello iniciado hacia 1870, el gobierno cumplía ahora por lo menos una obra de misericordia: enterrar a los muertos. Sólo que el catolicismo guatemalteco empezaría, después de algunos años, a sufrir otra clase de persecución, como la de otras comunidades católicas de América Latina. La suerte reservada a la Iglesia después de 1975 llega a los límites de la barbarie.

Evaluación

Al final de este recorrido sombrío el historiador católico está también obligado a plantearse una pregunta. La laicización estatal aparece como un fenómeno generalizado en toda la América Latina, si bien los matices y las modalidades difieran a veces sensiblemente de unas a otras repúblicas, en unas y en otras épocas. Nace, por lo común, hacia la segunda mitad del siglo XIX y perdura aproximadamente un siglo. Es una secularización importada e impuesta. No arraiga espontáneamente en el pueblo pero gana, a veces de modo fulgurante, las reducidas capas intelectuales. Va unida a los partidos liberales que, llegados al gobierno, entran casi en choque inmediato con la *Iglesia*. Se trata de una *Iglesia* que ven identificada en el clero o en el clericalismo. ¿Se hubiera podido evitar semejante conflicto?

Presentar el catolicismo, o más concretamente, a los católicos, como antagonistas absolutamente inocentes de muchos males sociales y políticos de la comunidad de que ellos mismos formaban parte, y cargar toda la culpa y toda la responsabilidad sobre los «perseguidores», los «masones», los «liberales», puede juzgarse de antemano como una postura simplista y fanática. Afirmar que el episcopado y el clero fueron siempre clarividentes y

---

138. La apología un tanto retórica, pero no menos cierta, señala la actitud del arzobispo, porque de hecho no fue desterrado. La alusión a «su Santo Cristo» se refiere al cargo, que desempeñaba, de prelado de la prelatura de Esquipulas, donde se venera la célebre imagen del «Santo Cristo de Esquipulas».

139. A. ESTRADA MONROY, o.c., p. 655.

desinteresados, responde a un deleznable triunfalismo. Se impone entonces la necesidad de analizar serenamente los procesos históricos y de llegar al amargo inventario de las propias responsabilidades. Pero ésta es ahora carga para otros hombros y requiere sinceridad y coraje de una parte, exclusión de explicaciones simplistas y malévolas de otra. Una investigación en tal sentido es necesaria en la historia católica de América Latina, que no puede realizarse a base de generalizaciones. Puede verificarse *grosso modo* que un sector influyente de la sociedad latinoamericana, rompe públicamente con la tradición católica a poco de consumarse la independencia de las metrópolis y que la ruptura se plasma en pocos años en forma de legislación. No basta señalar ciertas causas objetivas y foráneas, como sería la onda retrasada de la descristianización ilustrada y liberalizante que invadió a nuestro continente con el prestigio de lo francés, de lo sajón, y con el repudio de lo hispánico.

Nuestro catolicismo debía de adolecer de males internos y profundos que hicieron juego a la tarea antirreligiosa de la nueva historia. El inventario y su lectura han de tener en cuenta por lo menos las causas subjetivas que son las culpas de los hombres de Iglesia, las alianzas políticas de trono y altar, «de incensario y espada» como decía complacientemente Bolívar, la defensa a ultranza de los medios, puramente relativos, en cuya eficacia se había puesto demasiada confianza. Aquí entra el examen de la veracidad de muchas acusaciones que se hacen, no siempre de parte de personas mal intencionadas o incompetentes: aferramiento al «orden establecido», silencios y connivencias cuando se esperaba una denuncia, actitudes reaccionarias frente a las conquistas legítimas de los derechos personales y sociales, autoritarismos irrazonables, impreparación intelectual y psicológica ante los tiempos nuevos, esclerosis de las estructuras, clericalización de la Iglesia, militancia política a favor de la tradición conservadora, miopía, timidez o terquedad frente a las exigencias de una sociedad en cambio, obstinación en la tendencia de absolutizar las épocas cuando éstas ya han dado de sí cuanto estaban llamadas a ofrecer.

A lo largo de las páginas anteriores, hemos señalado las consecuencias descristianizadoras de la educación laica. Pero en justicia debe también reconocerse que la simple instrucción religiosa no obra *ex opere operato*. Analizando el fenómeno peronista, G. Franceschi señala que el problema de la enseñanza religiosa no se resuelve imponiendo una clase de religión[140]. Podríamos prolongar el elenco de acusaciones nacidas desde nuestras propias fronteras para provocar el arrepentimiento y la enmienda[141].

Pero sería asimismo injusto e históricamente falso, creer que toda la culpa de estas situaciones se deba solamente a los católicos y a la *Iglesia*. En el proceso histórico de nuestra Iglesia llegaron momentos en que estuvo llamada a pronunciar su *non possumus*. El liberalismo decimonónico de

---

140. «Criterio» (Buenos Aires), núm. 1248, de 24 de nov. de 1955.

141. Sobre la complejidad de los juicios históricos a este propósito, consúltese el estudio de A. Desqueyrat, *La crisis religiosa de los tiempos nuevos*, Pamplona 1959, p. 37-56.

edición latinoamericana no tenía la inocencia que algunos historiadores quisieran atribuirle, tanto más cuanto que fue profesado no pocas veces por auténticos déspotas, quienes no toleraron la intrepidez de los obispos que no reclamaban ya ni la devolución de los bienes confiscados, ni menos el regreso a una situación teocrática. Estaban defendiendo valores irrenunciables y sabían distinguir entre las situaciones entonces juzgadas ideales y su concreta realización histórica: la libertad en el anuncio de la fe, la santidad del matrimonio, la independencia en el gobierno y organización de la Iglesia, el derecho a la libre comunicación con el Papa, y todo ello equivalía a una defensa del pueblo inerme y sencillo, porque el ostracismo de la Iglesia significaba un bombardeo ideológico sobre la masa indefensa e impreparada. Impreparada, y no precisamente por culpa de la misma Iglesia: las situaciones, creadas artificialmente muchas veces, habían escapado a todo esfuerzo y a todo cálculo por parte de los mayores responsables de la conservación de la fe.

Para el laicismo la lucha por la escuela neutra, arreligiosa o laica ha sido de primera importancia. En los debates de la constitución de México en 1917, el congresista Palavicini decía: «Si los liberales, los verdaderos liberales, no los sectarios, quieren hacer obra provechosa y buena, que busquen el único elemento [...]: la escuela laica.»

Por eso resulta difícil estar siempre de acuerdo con ciertos historiadores católicos. «Es necesario observar –escribe el padre de Lubac– una disposición amarga y vengativa decidida de antemano a no perdonar nada; una voluntad de denigración, una especie de agresividad que se ejerce a veces sobre el pasado de la Iglesia y contra su actual existencia, contra el conjunto de sus fieles, contra todas las formas de su autoridad, contra todas sus estructuras, a veces sin distinguir las que se deben a sus contingencias históricas y las que le son esenciales por ser de institución divina. En ciertos espíritus funciona un tamiz selectivo para rechazar todo lo que la Iglesia ha producido durante siglos en favor de la humanidad, su acción civilizadora, su aportación al desarrollo de la personalidad humana, la fecundidad de las creaciones siempre renovadas de la caridad que bebe en el Evangelio y que se mantiene en el alma de sus hijos»[142].

c) *La Iglesia y las dictaduras*

Consideración preliminar

La Iglesia latinoamericana ha tenido que convivir largos períodos con regímenes dictatoriales ilustrados o primitivos, de apariencia democrática o abiertamente usurpadores del poder político. También en este punto su postura constituye una cruz para el historiador católico y un argumento de acusación implacable de parte de la historiografía anticatólica. Otras histo-

142. Debería meditarse toda esta juiciosa reflexión, *La Iglesia en la crisis actual,* ed. castellana, Santander 1970. Cita, p. 23.

riografías más recientes denuncian la mutilación culpable de las capacidades proféticas de la Iglesia, pero entienden siempre como Iglesia solamente la jerarquía, responsable, por hipótesis, de todas las calamidades que se han abatido sobre lo que, sin comprensión adecuada de la enseñanza del Concilio Vaticano II, designan como «pueblo de Dios».

La historia de la Iglesia es, por lo demás, discurso teológico, y sabemos que el pecado actúa también en la Iglesia. La historia de la Iglesia tiene protagonistas concretos. En buena lógica, cuando el cristiano registra o denuncia esos pecados, tiene que considerarse a sí mismo pecador. El historiador católico no ha de desconocer la existencia de actitudes jerárquicas, personales o colectivas, que han guardado silencio ante los atropellos de los derechos humanos y sólo han protestado cuando la acción de los gobiernos ha apuntado a la violación del campo estrictamente eclesiástico.

Hay que deplorar en muchos casos que la Iglesia y su jerarquía no se hayan sensibilizado suficientemente en determinadas épocas históricas, frente a los problemas provocados por las tiranías latinoamericanas que atropellaban al hombre. Por realismo o por limitación pastoral pudo haberse pensado, dentro de las situaciones concretas, que se producirían mayores males si se adoptaban actitudes intransigentes. Ciertos regímenes pudieron parecer verosímilmente recuperables y asimismo no debe descartarse de antemano que la Iglesia no hubiera querido cerrar las puertas para formular con mayor eficacia y oportunidad sus reclamos. Muchas de estas dictaduras han estado dispuestas a una persecución religiosa y sólo esperaban aquella provocación que la Iglesia trataba de evitar.

En 1964 un grupo de periodistas que visitaban Haití interpelaron al sacerdote Claudius Angénor, única autoridad interina que entonces quedaba en la Iglesia[143], por qué no se denunciaba la tiranía de Duvalier. «¿Decir algo? –respondió el interrogado– ¿Pero qué? ¿Hablar en el desierto una palabra imprudente que acabe de agravar una situación ya bien comprometida? ¿Aplicar fuego a la pólvora por una intervención desafortunada? Sólo en las horas límite la Iglesia se siente verdaderamente obligada a hablar y con cuántas consultas y cautela. A veces hay que callar, porque hablando se causan mayores males, cuando un clima recaldeado pueda ser el punto de partida de catástrofes imprevisibles o de dramas sangrientos»[144].

La revista alemana «Orbis Catholicus» escribía en 1951:

> «Otra dificultad para la Iglesia [en América Latina] reside en la inestabilidad de las condiciones políticas que hicieron notable en otro tiempo esa porción del mundo. Ellas obligan a la Iglesia a una gran circunspección en el terreno de los problemas sociales, o la exponen, en caso contrario, a los azares de un cambio de régimen que en México se tradujo [...] en una persecución sangrienta»[145].

---

143. El sacerdote en mención tuvo amistad con Duvalier, y en el «Anuario Pontificio» de 1964 aparece como vicario de Port-au-Prince. Fue encarcelado después de un sermón en que protestó por la tiranía del gobierno.

144. ICI, núm. 213 de 1.º de marzo de 1964, p. 21.

145. Cit. por LA, 1951, p. 90.

También se ha creído que la Iglesia, por principio, ha de entrar en conflicto con el poder político Otros han preconizado lo contrario. que ha de acomodarse a todo poder[146]

Cuando se está lejos en el tiempo y en el espacio de las situaciones concretas, no faltan historiadores y críticos que tienen, además del anatema, la receta exacta para la situación que no han vivido El historiador alemán Hugo Rahner, captó con perspicacia esta actitud espiritual Pasada la tormenta persecutoria de los emperadores arrianos en el siglo IV, empezó el desgarramiento de vestiduras

«Transcurridos algunos años –escribe Rahner– los supercelosos sabrán exactamente lo que debería haberse hecho en esas circunstancias Siempre han existido esos que todo lo saben cuando los obispos han llegado al fracaso "Sí, ¡qué hermoso hubiera sido, que necesario, cuán glorioso, si todos los obispos unidos, acrecentando su fuerza con los mismos objetivos, se hubieran mantenido fieles hasta el fin a aquella fe que antes supieron defender con tanta valentía! Seguramente la unión de todo el poder de los obispos hubiera alcanzado la derrota del propio Constancio a pesar del terror que inspiraba su imperial majestad " Expresiones dignas de estrategas más papistas que el papa, gente que siempre acierta con las fórmulas de la tactica "genuinamente católica", pero después de la batalla, y se refieren a las ultimas decisiones crueles y sarcasticas con que Constancio en la cumbre de su politica antieclesiastica, atacó a los católicos»[147]

Diagnóstico exacto de lo que frecuentemente ocurre a algunos estudiosos de la historia católica· ofrecer la fórmula *después* de la batalla Se ha supravalorado a menudo el poder de la Iglesia «Cuando la Iglesia baja a la arena política para defender al hombre o los derechos civiles contra la dictadura, el final está cercano», escribía en 1960 el periodico neoyorkino «Times»[148] Se refería a la intervención de los obispos de la República Dominicana en enero de aquel año, y, para mayor abundamiento, citaba los casos relativamente recientes de Argentina, Venezuela y Colombia Lo que impacienta a no pocos historiadores es la timidez, la pusilanimidad, el silencio de los obispos, como los primeros responsables que son de la marcha de la Iglesia Cierto que a partir de los años sesenta con la aparición de nuevas formas de opresión y con la conciencia que ha ido adquiriendo la Iglesia latinoamericana de su cohesión y de su fuerza continental, no sólo han disminuido los motivos de reproche, sino que la postura de muchos episcopados y comunidades católicas se han convertido en argumento de aprobación y de alabanza Pero tambien debería investigarse en las razones de los silencios, sin presuponer indistintamente su existencia y sin estudiar deteni-

146 «La Iglesia debe resistir a una doble tentacion luchar contra el Estado, como si el Estado fuera la fuente de todos los males, inspirando la desconfianza del Estado a los ciudadanos, o considerarlo como una providencia que la lleva a vivir unicamente preocupada por asegurarse favores y privilegios» (autores varios, *Les tâches de l Église en Amerique Latine Aspects thelogiques et sociologiques,* Friburgo de Suiza 1963, p 42)

147 H RAHNER, *Abendlandische Kirchenfreheit,* Einsiedeln 1943, p 85-86

148 Cit por ICI num 114 (2 de febr de 1960), p 14

damente cada situación Creemos que los casos de la dictadura de Trujillo en Santo Domingo, de la afirmación del régimen marxista en Cuba y la dictadura de Somoza son, en este sentido, ejemplarizantes

La dictadura de Trujillo[149]

Cuando Rafael Leónidas Trujillo llegó al poder en 1930 encontró un país profundamente golpeado política y económicamente. Desde 1882 la nación había estado sometida al influjo y a las intervenciones de los Estados Unidos La corrupción administrativa había tocado límites de oprobio, como lo había denunciado, en 1929, el arzobispo monseñor Adolfo Alejandro Nouel, quien igualmente registraba una estridente relajación moral[150]. La situación de la Iglesia era, por demás, extremadamente pobre y vulnerable Es cierto que las relaciones de la Iglesia y del Estado, de acuerdo con la constitución de 1907, se acomodaban a la naturaleza católica de la nación, pero en la práctica habían quedado «casi al arbitrio de la ideología de los componentes del gobierno»[151] Desde 1895 estaba en vigor el divorcio, y el laicismo escolar había sido canonizado por los invasores norteamericanos en 1916 En 1950 sólo existían 27 colegios católicos en toda la república, por largos decenios la Iglesia había carecido de centros católicos de educación

Poco antes del acceso de Trujillo, pequeños grupos laicizantes habían exacerbado la lucha contra la educación religiosa, contra la concepción cristiana del matrimonio y contra la misma Iglesia, despojada, por disposición de la Suprema Corte de personería jurídica en 1930 Pero el más grave problema de la Iglesia era la catastrófica escasez de sacerdotes En 1918 había en toda la nación 61 sacerdotes, menos de la mitad nacionales, con un raquítico número de ordenaciones[152] Tal estado no demostró en los años siguientes ninguna notable mejoría, porque 30 años después, en 1949, los sacerdotes llegaban apenas a 154[153] para más de dos millones de habitantes y hacia 1955 se tuvieron únicamente cuatro ordenaciones en toda la república[154] Es de suponer que hacia 1930 los sacerdotes no alcanzaban el centenar verosímilmente había un sacerdote por 10 000 habitantes

La «era de Trujillo», prolongada por 31 años, logró en algunos años alcanzar el saneamiento económico público y mantuvo al menos la aparien-

---

149 Véanse las notas 21 y 22 del cap i de este estudio, *L Eglise sous la férulle de Trujillo,* en ICI, num 139 (1 ° de marzo de 1961), L García, *¿La Republica Dominicana vive una revolución de tiempo?,* en RJ 1 (1962), p 171-180, I Labbe, *El Clero y las vocaciones en la Republica Dominicana,* Santo Domingo 1976, A Lluberes, *La Iglesia en Las Antillas españolas (1914-1939),* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin), XXVI/2, p 519 531, C Nouel, *Historia eclesiastica de la Arquidiocesis de Santo Domingo Primada de America,* v 30, Santo Domingo 1915, H Polanco, *Bosquejo historico de la Iglesia Católica en la Republica de Santo Domingo,* en LA, 1950, p 251 254, L E Pou Enríquez, *Republica Dominicana,* en R Pattee, *El Catolicismo contemporaneo,* o c , p 407-423 Véase el capitulo anterior, notas 67-70

150 L García, l c , p 172

151 L E Pou Enríquez, l c , p 408

152 A Lluberes, o c , p 522-523

153 W Promper, *Priesternot in Lateinamerika,* o c , p 38

154 J Alvarez Mejía, *Balance religioso de América Latina,* en RJ (1955) 2, p 10

cia de estabilidad administrativa. Los viejos políticos -anota A. Lluberes- habían sido incapaces de consolidar el orden en los años anteriores a la instauración de la dictadura[155]. Podría pensarse en que no pocos dominicanos vieran en Trujillo al hombre capaz de aglutinar a la nación en torno de la aspiración a la identidad y a la independencia. Pero se inició «la más implacable dictadura latinoamericana de este siglo», a juicio del politicólogo chileno Alberto Magnet[156]. El catolicismo dominicano tendrá que convivir con esta dictadura convertida de repente en uno de sus más incómodos benefactores. En 1937 Trujillo ordenó la extinción de unos 18 000 haitianos que, dentro de un número de 50 000, se habían asentado en el país buscando trabajo en las plantaciones de azúcar. A medida que pasaban los años se multiplicaban los atropellos contra los ciudadanos. La dictadura, llegó a extremos de brutal agresión, cuando a fines de la década del cincuenta, se sintió amenazada por la conjuración.

Muy tardíamente, en enero de 1960, los obispos hicieron sentir su voz de súplica y de denuncia. La connivencia con el régimen había sobrepasado toda explicación y tolerancia. ¿Cómo puede, entonces, calificarse semejante connivencia? No es nuestra intención justificar la conducta ni atenuar las responsabilidades de la Iglesia. Pero igualmente es preciso examinar ciertas circunstancias que en este, como en otros casos, han de tenerse en cuenta. Cuando Trujillo llegó al poder, la sede metropolitana que constituía la única jurisdicción eclesiástica de la república, se hallaba prácticamente vacante por la enfermedad del arzobispo Nouel, y así permaneció hasta fines de 1935, al ser preconizado el salesiano italiano, don Ricardo Pittini, que apenas llevaba tres años de permanencia en el país. «La carga no le fue fácil. Tuvo que ser un obispo extranjero en un país regido dictatorialmente. Las relaciones con el clero nativo y con Trujillo le hicieron sentir la mitra como la carga más pesada»[157].

Eran, por tanto, condiciones extremadamente desfavorables que se han de tener en cuenta para comprender el significado de lo que ya estaba ocurriendo en la república. Lluberes cita al biógrafo de monseñor Pittini, quien afirma que el arzobispo solamente se enteró de la matanza de los haitianos, en toda su crudeza, cuando, como portador de una indemnización del gobierno, llevó a Port-au-Prince una suma de dólares[158]. Ocurrió, por otra parte, que, a poco de asumir Trujillo el gobierno, devolvió a la Iglesia la personería jurídica de que había sido despojada, y en años sucesivos empezó a colmarla de beneficios, hasta construir y regalar el edificio del seminario en 1948. Nada llevaba tanto en el corazón el arzobispo como la formación de un clero excelente y numeroso; habría que tener en cuenta la

155. O.c., p. 521.

156. *Panorama político de América Latina,* en «Mensaje» (Santiago de Chile 1962), núm. especial, *Revolución en América Latina,* p. 42.

157. A. Lluberes, o.c., p. 526. En la pág. 525 el escritor resume las peripecias de la arquidiócesis en busca de arzobispo.

158. Ibid. p. 526. Cita a J.E. Belza, *El Pastor de los pobres y su mitra de plomo,* Santo Domingo 1976.

desolación espiritual del prelado cuando, a los cuatro años de su preconización, todos los sacerdotes que trabajaban en su dilatada arquidiócesis eran 118, y de ellos sólo 31 eran diocesanos oriundos de la república.

Quien dice que «la Iglesia», sus obispos o el clero no se enfrentaron «proféticamente» al dictador, debería advertir que se trataba de una Iglesia muy desamparada en el momento de iniciarse «la era», que el clero se reducía a algunas decenas de sacerdotes autóctonos y que el episcopado no era más que un arzobispo, y éste, extranjero, si bien en 1945 y luego, en 1948, tuvo un obispo auxiliar. Desconocemos las razones exactas que llevaron a la Santa Sede a designar a un extranjero, y además religioso, como arzobispo[159]. Es verosímil que se quisiera conjurar un amago de hostilidad iniciado por el dictador y que, por ello, se recurriera a persona neutral, y por otra parte de total confianza de la Santa Sede. Pittini debió de encontrarse poco a poco o en un caso de conciencia o en terreno desconocido. ¿Hasta qué punto el arzobispo italiano percibió o conoció los desmanes de la dictadura? Podría incluso suponerse que prefirió el mal menor, entre oponerse o colaborar. Las apariencias, funestas por otra parte, sugerían la imagen de «un Estado católico que coopera con la Iglesia»[160]: se construían o se reparaban iglesias, se fomentaban obras católicas de educación, como el «Instituto politécnico Loyola», se había construido un espacioso seminario, y el presidente, Héctor Bienvenido Trujillo, había dispuesto en 1954 la enseñanza obligatoria de la doctrina moral de la Iglesia en las escuelas oficiales.

En junio de 1954 se llegó a la firma de un concordato[161] acogido con entusiasmo en algunos sectores[162], porque resultaba ampliamente favorable a la Iglesia, y aunque se asemejaba mucho al concordato español de 1953, excluía al Estado del derecho a presentación y prenotificación de los obispos. Ello era ciertamente una garantía para la libertad de la Iglesia.

«L'Osservatore Romano»[163] destacaba especialmente dos aspectos: el reconocimiento que se hacía de la Iglesia, cuyo estatuto jurídico había sido negado en épocas pasadas, y el reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio católico en un país que había sufrido las consecuencias de una concepción secularizante de la familia. Con todo, el Concordato se mantenía en una visión bastante rígida del estado confesional[164].

---

159. El nuncio Giuseppe Fietta (creado cardenal en 1958 por Juan XXIII) había pedido y exigido al excelente sacerdote Rafael Castellanos, que admitiera la administración apostólica de la arquidiócesis en 1932. Castellanos y Trujillo vivieron en continuo antagonismo. A. Lluberes, l.c., p. 525.

160. Así titulaba A. Arias un artículo en que hacia el inventario de los servicios del «benefactor» («Sal Terrae», Comillas 1954, p. 114-115).

161. A. Mercati, *Raccolta di Concordati* II, Vaticano 1954, p. 295-312.

162. E.F. Regatillo, *El Concordato entre la Santa Sede y la República Dominicana*, en «Sal Terrae» (Comillas 1954), p. 534-542.

163. Firmado el 16 de junio de 1954.

164. A una consulta que hizo el autor de estas páginas, se le respondió desde Santo Domingo, que no todos los entendidos estaban de acuerdo en la estipulación de un Concordato. El arzobispo, monseñor Pittini se había mostrado, en cambio, muy favorable.

La Iglesia en la República Dominicana necesitaba multiplicar sus diócesis. Solamente en 1953 y en 1959 se hizo efectiva esta medida pastoral, y, quizá porque entonces hubo ya varios obispos, diversos en su manera de pensar al único existente, pudieron por fin enfrentarse a las arbitrariedades del dictador. Impresionado por los favores del «Benefactor» y por temor al comunismo, monseñor Pittini escribía en 1959 a Roma, dentro de sus observaciones para la celebración del Concilio, estas palabras que reflejan una mentalidad:

«Debe establecerse una fuerte concentración *(coadunatio)* de todos contra el comunismo y sus factores. No debe combatirse a los gobernantes que, aunque no sean perfectos [!], sin embargo atacan valientemente al comunismo»[165].

Tal era la actitud del metropolitano en agosto de 1959; cinco meses más tarde el episcopado habló. En carta pastoral del 25 de enero de 1960 los seis obispos de la Iglesia dominicana, en forma mesurada pero firme, declaraban: «No podemos permanecer insensibles ante la honda pena que aflige a buen número de hogares dominicanos.» El documento proclama la dignidad inviolable de la persona humana y afirma que la Iglesia ha de ser tutora de los derechos individuales: derecho a la vida, a la formación de una familia, al trabajo, a la libertad de comercio, a la emigración, a la buena fama, a la libertad de conciencia, de prensa, y al derecho de libre asociación[166]. La pastoral concluye anunciando que para acoger «paternalmente vuestros llamamientos –que hacemos nuestros– hemos dirigido, en el ejercicio de nuestro pastoral ministerio, una carta oficial a la más alta autoridad del país, para que en un plan de recíproca comprensión se eviten excesos que, en definitiva, sólo harían daño a quien los comete, y sean cuanto antes enjugadas tantas lágrimas y devuelta la paz a tantos hogares».

Los obispos dirigieron, pues, un mensaje al «Benefactor», en que mencionaban los sentimientos humanos de la madre y de la esposa de Trujillo. El dictador no sólo no se ablandó sino que propició una campaña anticatólica. Se decretó la expulsión de monseñor Thomas Rilley, prelado de San Juan de la Maguana, con otros 12 sacerdotes norteamericanos; se propuso la denuncia del Concordato y la legalización del comunismo, se insultó frecuentemente al nuncio como «agitador internacional».

En diciembre del mismo año murió el arzobispo Pittini, a los 84 años de edad. En mayo de 1961 fue asesinado Trujillo. Las circunstancias que hemos señalado en las páginas anteriores pueden ser, tal vez, una explicación de esa prolongada coexistencia entre «la Iglesia» y el régimen dictatorial de Trujillo.

165. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico II apparando,* series I, vol. II, pars VI, p. 662.
166. El texto completo puede leerse en Eccl, núm. 970 (1960), p. 207-208.

La Iglesia y el régimen comunista de Fidel Castro[167]

Antes de la revolución

No es nuestra intención yuxtaponer una consideración alternativa o complementaria de la revolución de Fidel Castro a la que presenta en este mismo volumen el historiador de la Iglesia en las Antillas españolas. Si estamos reseñando las herencias laicistas recibidas del siglo XIX y traducidas en el secularismo estatal, y las perplejidades de la Iglesia frente a las dictaduras, no está fuera de lugar presentar aquí, con cierta amplitud, el cuadro de la situación del catolicismo cubano al establecerse el régimen comunista de Castro.

Aparte de la capacidad política y estratégica que ha demostrado la Unión Soviética en su expansión imperialista, América Latina constituye un terreno sobradamente preparado para el éxito del comunismo. Concretamente en Cuba el intervencionismo y el influjo de los Estados Unidos, los fenómenos políticos de inestabilidad y dictadura, la injusticia social y la debilidad del catolicismo bastante golpeado por una larga legislación laicista, constituían factores favorables a la implantación del sistema que gobierna la isla desde 1959[168].

---

167. La bibliografía es muy abundante y la de los primeros años pertenece especialmente a la categoría de hemeroteca. Remitimos, ante todo, a las citas aducidas en el cap. I de este estudio, notas, 58-62. Las referencias que tomamos de la revista española Eccl (Madrid), se citarán aquí por el año, el número y las páginas. Citamos en su lugar correspondiente las noticias de otras revistas como «Informations Catholiques Internationales», «Latinoamérica», «Mensaje», SIC, etc. Los documentos del episcopado cubano y otros datos van igualmente en lugar oportuno. Aquí presentamos la bibliografía más general: G. AMIGÓ, *Cuba* en R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* Buenos Aires 1951; E. BOZA MASVIDAL, *Voz en el destierro,* Miami ^{2}1976; E. CARDENAL, *En Cuba,* Buenos Aires 1972; E. CARDOZO PINTO, *La Tesis sobre la Religión, la Iglesia y los Creyentes del I Congreso del Partido Comunista de Cuba,* en «Medellín» (Medellín 1977), p. 536-546; E. CULHANE, *Lo que está pasando en Cuba,* trad. en LA, 1959, p. (90)-(92) (original en «América», Nueva York, 14 de febr. de 1959); L. DEWART, *Cristianismo y Revolución,* Herder, Barcelona 1965; E. DUSSEL, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación,* Salamanca 1978; R. ESCALA, *La primera Iglesia del silencio en América,* en Eccl, núm. 1095 (1962), p. 845-846; N. GONZÁLEZ, *Batista: Padre del comunismo en Cuba,* en SIC (Caracas 1961), núm. 237, p. 319-321; G. HOURDIN, *A Cuba, deux ans après: Les Catholiques devant l'imposture (Le dossier de la quinzaine),* ICI (1.° de febrero de 1961), núm. 137, p. 1-2 y 13-26; A. LLUBERES, *La Iglesia en las Antillas españolas (1914-1939),* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, Valencia 1980, p. 531-539; B. MONASTERIOGUREN, *La Iglesia Católica y la revolución cubana,* en Eccl, núm 1039 (1961), p. 723-726; F.M. DE ORGA, *El drama de la Iglesia en Cuba,* en Eccl (1961), núm. 1050, p. 1083-1084; R. PATTEE, *Impresiones de Cuba en la hora de Castro,* en Eccl, núm. 922 (1959), p. 307-308; varios autores o anónimos: en «Anuario de la Iglesia Católica», *Cuba. Isla Diáspora,* Caracas 1972; *La tragedia de la Iglesia en Cuba,* en Eccl, núm. 1067 (1961), p. 1635-1638; *Cuba. Opinan seis catedráticos de la Universidad Católica,* «Mensaje» (Santiago de Chile 1970), núm. 192, p. 417-427; *Cuba à l'heure de Castro,* «Vivant Univers» (1979), núm. 319 (con ref. en «Esprit et Vie» [1979], núm. 42, p. 550-553), I. TESTÉ, *Historia eclesiástica de Cuba,* 3 tom., Madrid 1969-1973, con muchos datos dispersos en cada tomo.

168. Podría pensarse, sin embargo, que estos factores no son herencia directa del siglo XIX, ya que hasta 1898 Cuba fue colonia española. El laicismo y la inestabilidad política pueden considerarse patologías latinoamericanas trasladadas a la nueva república.

La tradición laicista parte desde principios de nuestro siglo, impuesta por legislación y al margen del sentimiento popular. Basta mencionar el estatuto dado al matrimonio que podía ser disuelto, desde 1918, por trece causales, elevadas a 18 en 1934. En 1931 se registraron 6000 divorcios, que subieron a 23 000 en 1943[169]. La Constitución de 1940 mantuvo la separación de la Iglesia y del Estado y la escuela laica. Marginada de la vida pública, la Iglesia sentía la afrenta de un *inri* españolizante y antilibertario, ya que el clero, en gran parte español, se había opuesto a la independencia[170]. En los ambientes cultos durante casi 40 años la práctica del catolicismo se tuvo como signo de alienación y oscurantismo. En pocos países latinoamericanos, como en Cuba, la masonería ejerció un influjo tan agresivo y militante, especialmente en la secularización de la escuela y del matrimonio[171].

Se ha escrito que la fuerza de la Iglesia radicaba en el catolicismo popular: «La clase dirigente había olvidado al pueblo en la organización del país, lo que permitió a la Iglesia acercarse a las capas populares tanto más fácilmente cuando éstas desconfiaban del liberalismo y del americanismo de que hacían ostentación los poderosos y los nuevos capitalistas»[172]. Este juicio nos parece sólo parcialmente verdadero: en muchos países de América Latina la religiosidad popular constituye una enorme fuerza social, pero ofrece demasiadas vulnerabilidades en situaciones de persecución o de crisis. La debilidad del catolicismo cubano se dejaba sentir en la pasmosa escasez de clero autóctono. En 1950, frente a 432 sacerdotes extranjeros apenas había 82 cubanos[173]. En 1954 había en La Habana 61 000 habitantes por sacerdote[174]. Se habla de una gran recuperación cualitativa de la Iglesia a partir de 1930 ó 1940, lo cual es cierto por el desarrollo de una selección católica intensamente cultivada. En cambio, la masa popular permanecía muy alejada de la participación en las obras y en el culto de la Iglesia. Un cálculo hecho en 1942 mostraba que de cerca de un millón de habitantes de La Habana, sólo asistían a la misa dominical 51 000 personas[175]. En 1954, un nutrido grupo de jóvenes de la ACU (Asociación Católica Universitaria) levantó una estadística sobre cien poblaciones de la isla y llegó a estos resultados: el 72,5 % de los encuestados se declaraban católicos; 95,5 % creían en Dios; 67 % afirmaban que Jesucristo era Dios; 85 % decían que «la Virgen podía ayudar». El 60 % estaba de acuerdo con el divorcio, mien-

169. G. Amigó, *Cuba,* en R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo,* o.c., p. 177-178.

170. Ibid., p. 171-173, con una explicación de este proceso. I. Testé, aduce diversos ejemplos de algunos obispos y sacerdotes españoles del siglo xix que no se oponían a la independencia de Cuba.

171. Se puso de relieve este hecho en la I Conferencia Episcopal Latinoamericana de Río de Janeiro, 1955, Doc. 4. Se habló allí de unos 32 000 masones organizados. Una encuesta de 1954 que mencionaremos en seguida, descubrió la presencia de 13 000 muchachos masones en las escuelas oficiales.

172. «Vivant Univers», p. 35.

173. G. Amigó, o.c., p. 175-176.

174. W. Promper, *Priesternoi in Lateinamerika,* o.c., p. 40.

175. G. Amigó, o.c., p. 177-179.

tras el 36 % no lo admitía. De los católicos entrevistados, 70 % tenía objeciones contra el divorcio. El número de protestantes subía a 360 000 dentro de unos seis millones de habitantes. La revista «Latinoamérica» que reproduce el informe[176] añadía confiadamente:

«No existe en el pueblo cubano el espíritu marxista anticatólico orientado en el sentido de indisponer a las clases bajas [sic] y obreras contra la Iglesia. Un 57 % de los entrevistados considera a la Iglesia como buena.»

De los jóvenes obreros que respondieron a la encuesta, 90 % habían recibido el bautismo y solamente 50 % habían hecho la primera comunión. Daban poca importancia al matrimonio religioso y consideraban a la Iglesia como aliada del capitalismo.

De acuerdo con otras estadísticas realizadas en vísperas del triunfo de la revolución castrista, un 99 % de la clase alta y un 88 % de la clase media se declaraba católica, y sólo un 67 % de la clase trabajadora hacía profesión de catolicismo. Con esta ocasión se recordaba que el 50 % de los encuestados en 1954 habían afirmado que la Iglesia atendía a todos y un 31 % había declarado que tenía mayor preocupación por los pobres que por los ricos[177]. La descristianización presentaba manifiestamente datos estridentes: de 130 000 niños de la arquidiócesis de Santiago, sólo 25 000 recibía enseñanza religiosa[178].

La exuberante isla se había granjeado fama de relajación moral y de corrupción por la vida opulenta de los ricos y de los millares de turistas norteamericanos que frecuentaban sus playas y casinos. Pío XII había puesto en guardia contra el hedonismo y el materialismo que afrentaban la reputación de Cuba, en el radiomensaje de 1947, con motivo del Congreso Eucarístico de La Habana.

«El Señor os ha regalado una patria, hermosa como un jardín espléndido anclado en un mar encantador. Pero precisamente en esa placidez y suavidad del fácil vivir, en esa perenne y casi irresistible sugestión de una naturaleza luminosa y exuberante, en esa prosperidad alegre y confiada se esconde acaso el enemigo, la serpiente tentadora. Y si todo el esplendor de esta poderosa atracción puramente natural no se compensara con una vida sobrenatural, potente y robusta, la derrota sería cierta»[179].

Nuevas encuestas de la ACU descubrieron que el 91 % de los obreros estaban subalimentados y que el 44 % no habían pasado por la escuela. La mayor parte de la clase obrera era analfabeta, sufría enfermedades parasitarias, tuberculosis, malaria y trabajaba siete días de la semana[180]. Dentro del

176. 1954, p. 521-523.

177. Véase LA (1958), p. 160-161.

178. Encuesta de 1954. En 1960 el «Anuario Pontificio» da 109 sacerdotes en total para más de dos millones de habitantes en esta arquidiócesis.

179. AAS, 1947, p. 90.

180. Eccl, núm. 880 (1958), p. 597.

total de la población, había 30 % de analfabetos y 800 000 desocupados[181]. En febrero de 1958 la Organización de Juventudes Católicas se dirigía a Fulgencio Batista, jefe del gobierno, en esta forma: «Una gran parte de la población vive en circunstancias de miseria inadmisible. Es tiempo que cese esta repartición inicua de las riquezas nacionales.»

Los datos aducidos deben, con todo, revisarse con mayor equilibrio. Un catedrático cubano de la Universidad Javeriana de Bogotá ha hecho algunas observaciones sobre los informes que estamos presentando, basado en otras fuentes. El obrero urbano tenía, en general, alto salario. El salario bajo y la subalimentación correspondía al peón y al obrero campesino, que sumaban el 33 % de la población, por cuanto Cuba desde el siglo anterior contaba con mayor población urbana que rural. El analfabetismo total no llegaba al 25 %. Las estadísticas presentadas por la ACU parecen no diferenciar entre el analfabetismo y subalimentación de la clase obrera campesina y urbana.

La encuesta de 1954 ponía sobre aviso a los católicos de que las obras de la Iglesia, especialmente en el campo educativo, dedicaban demasiadas energías al cultivo de las clases pudientes. Cuando sobrevenga el asentamiento definitivo del comunismo se habrá de reconocer y lamentar tardíamente esta amarga deficiencia[182].

La coyuntura política inmediatamente anterior al régimen de Fidel Castro, fue la tiránica dictadura de Fulgencio Batista, llegado por segunda vez al poder en 1952. Ante la exasperación de los cubanos por la acentuación de las medidas represivas, el episcopado hizo una declaración en febrero de 1958, pidiendo la formación de un gobierno de unión nacional que preparara el retorno a una situación de normalidad[183]. Al mensaje de los obispos se adhirieron todas las organizaciones católicas.

---

181 Ecclesia, núm 1039 (1961), p 724 En carta de monseñor Boza Masvidal al obispo brasileño, don Antonio Fragoso, se hacen puntualizaciones exactas, *Voz en el desierto,* p 217-218

182 Un estudio anónimo bajo el título, *La tragedia de Cuba, sus causas, sus efectos, sus esperanzas,* publicado en Eccl, núm 1067 (1961), p 1635-1638, escribía «Es cierto que se hicieron otras realizaciones en el campo social, como el Movimiento Democracia Social Cristiana diversas escuelas técnicas católicas, la labor de las Juventudes Obreras (JOC) e innumerables obras de carácter benéfico Todo esto es verdad, pero pregunto ¿No pudimos el clero y los fieles hacer algo más? Sí, ciertamente, mucho más, sobre todo con más visión y organización, y en lo que a la defensa de la justicia social se refiere » Véanse conceptos análogos como el escrito de F M DE ORGA, *El drama de la Iglesia en Cuba,* en Eccl (1961), núm 1050, p 1083-1084 1959 *Entre el optimismo y la reserva* Sin embargo en la carta escrita por los obispos a Castro el 4 de diciembre de 1960, se presenta el aspecto positivo G AMIGÓ JANSEN hace puntualizaciones oportunas contra los datos negativos del catolicismo antes de la revolución *¿El coraje de Cuba, símbolo y llamada para la liberación de América Latina?,* ECA (1968), p 154-159

183 «A este fin no dudamos que quienes de veras amen a Cuba sabrán acreditarse ante Dios y ante la historia, no negándose a ningun sacrificio a fin de lograr el establecimiento de un gobierno de unión nacional que pudiera preparar el retorno de nuestra patria a una vida política pacífica y normal» (texto completo en Eccl, núm 871 [1958], p 332)

El triunfo de la revolución de Castro fue saludado con entusiasmo por el catolicismo cubano. El jefe había declarado en 1957: «Yo no soy comunista. El *Movimiento 26 de Julio* nada tiene que ver con el comunismo.» Y en abril de 1959: «El capitalismo sacrifica al hombre, el Estado comunista sacrifica los derechos del hombre: por eso no estamos por ninguno de los dos sistemas»[184].

«Su revolución era nacionalista, cubana como las palmas»[185]. Los católicos no abrigaban desconfianza: muchos jóvenes de organizaciones católicas habían luchado en Sierra Maestra, no pocos sacerdotes habían sido capellanes de las tropas revolucionarias, y el mismo Fidel había hecho de padrino de bautismo de los guajiros[186]. En enero de 1959, Castro declaraba a su antiguo profesor, padre Amado Llorente, S.I.: «Cuba inaugura una nueva era que irá en el sentido cristiano», y añadía que la revolución se inspiraba en la doctrina de León XIII[187]. «Estamos escribiendo una historia de Cuba en la que prevalecerá el espíritu cristiano. La Iglesia hizo bien en mantenerse por encima de la contienda, aunque la mayoría de los católicos respaldaban la revolución[188].

La figura de Castro incluso fue nimbada por un providencialismo exultante. Apenas logrado el triunfo, el arzobispo de Santiago, monseñor Enrique Pérez Serantes, escribía un mensaje titulado *Vida Nueva*. Castro le parecía «un hombre de dotes excepcionales, seguido con entusiasmo por la totalidad de las gentes de su provincia y por parte considerable del pueblo de Cuba. [...] Con ellos la divina Providencia ha escrito en el cielo de Cuba la palabra *triunfo*»[189]. Igual optimismo era compartido y manifestado por el obispo auxiliar de La Habana, monseñor Alfredo Muller[190]. Mayor entusiasmo aún, rayano en el ditirambo, está expresado en la revista «Latinoamérica»: «La noche había quedado atrás» y «un grupo escaso de valientes, por designios de la providencia, había logrado poner pie en Cuba en diciembre de 1956». «Ni Fidel ni los suyos son en modo alguno secuaces de Moscú, ni tienen compromisos con el Kremlin [...]. En Cuba ha amanecido un nuevo sol»[191]. La revista de los jesuitas norteamericanos «América»[192] no ocultaba su admiración por «lo que estaba pasando en Cuba». Monseñor Pérez Serantes confesó a su redactor: «Ahora soy muy optimista sobre el

---

184 G HOURDIN, *Les catholiques devant l'imposture,* ICI (1 ° de febr de 1961), num 137, p 19, nota 1

185 B MONASTERIOGUREN, *La Iglesia Católica y la revolución cubana,* l c , p 725

186 Ibid , p 723

187 Publicada en el «Diario de La Marina», cit en ICI, núm 89 (1 ° de febr de 1959), p 9

188 *Eccl, num 914 (1959), p 23*

189 Cita recogida por «Vivant Univers», p 36

190 Eccl, núm 914 (1959), p 78-79

191 Véase todo el núm 120, febrero de 1959

192 Nueva York, 14 de febr de 1959, con un artículo del P E CULHANE, que fue alabado por los obispos cubanos como «magnífico editorial» (Eccl, num 921 [1959], p 269-270), y reproducido integramente por «Latinoamérica» con el título *Lo que está pasando en Cuba,* 1959, p 90-92

futuro de Cuba. Por una cosa a los 75 años he aprendido a mirar con optimismo a la vida. Pero además esta revolución ha sacado a lo mejor de nuestro pueblo. No quieren más podredumbre en el gobierno. No quieren administración torcida, porque ven a dónde lleva. Miro ahora un florecimiento de nuevas virtudes, cívicas y religiosas, en nuestra nación»[193]. Un poco más cauto y perspicaz se mostraba el católico hispanoamericanista R. Pattee, que visitó la isla por los mismos días en que lo hizo el padre Culhane: abrigaba simpatías y reservas[194].

Las reservas estaban provocadas por los fusilamientos y juicios, a veces teatrales, a que se sometía a los colaboradores criminales del régimen de Batista. El 18 de febrero de 1959 el episcopado publicó una carta pastoral que no oculta ciertas preocupaciones: «No vemos –dice– razón para desconfiar de los que se presentan tan bien intencionados.» Previene contra el monopolio estatal en la educación y la orientación que parece está empezando a recibir. Deplora la ley 11 que atenta contra la libertad de enseñanza, y recuerda que la revolución ha recibido una buena imagen internacional gracias «a la propaganda e información católica norteamericana, canadiense, europea, sudamericana», especialmente «en sus aspectos más sorpresivos: justicia, reforma agraria, planteamientos económicos y laborales»[195].

La ley de la reforma agraria fue apoyada por los representantes de la jerarquía. En junio de 1959, el arzobispo auxiliar de La Habana, monseñor Evelio Díaz, declaraba que los católicos estaban obligados en conciencia a colaborar en su aplicación. La veía de acuerdo con las encíclicas pontificias:

> «Si todos los católicos que quieren ser dignos de este nombre comprendieran verdaderamente todo lo que implica el doble mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo, aceptarían de todo corazón los cambios necesarios al bien común [...]. Los que tienen todo y quieren vivir como cristianos decidan por sí mismos si su conciencia puede quedar en paz ante las lágrimas, la pobreza, el abandono de aquellos de sus hermanos que nada tienen.»

Por su parte el arzobispo Pérez Serantes estaba de acuerdo con la reforma, y no escatimaba elogios a Fidel Castro por la obra de reconstrucción que realizaba. Pero también con gran libertad de espíritu se empezaba a mostrar preocupado por ciertas posturas sospechosas que se iban presentando[196]. Quien por aquellos meses habló con mayor claridad, reconociendo ampliamente los aspectos positivos de la revolución, fue el sacerdote, y luego obispo auxiliar de La Habana, Eduardo Boza Masvidal. En su «Boletín Parroquial»[197] que era ávidamente leído, elogiaba la novedad de la revolución cubana, sus principios «naturalmente buenos de rectitud y de

193. Véase «Latinoamérica», p. (91), citado en nota anterior.
194. *Impresiones de Cuba en la hora de Castro,* en Eccl, núm. 922 (1959), p. 307-308.
195. Texto en Eccl, núm. 921 (1959), p. 269-270.
196. Véase la síntesis de sus declaraciones en ICI, núm. 100 (15 de jul. de 1959), p. 59.
197. 5 de abril de 1959. Texto en *Voz en el destierro,* o.c., p. 27-30.

honradez, de justicia social, de libertad y de respeto a los derechos humanos», con un equipo de hombres «sinceros, idealistas y desinteresados». Pero abogaba por la existencia de una crítica constructiva, por la eliminación de la sospecha sectaria y, sobre todo, por el cese de los fusilamientos.

El obispo de Matanzas, monseñor Alberto Martín Villaverde, apoyó también la reforma agraria de modo más publicitario que monseñor Díaz y que monseñor Pérez Serantes.

El año de 1959 terminó ya con la atmósfera bastante recargada. Los católicos cubanos celebraron un Congreso Católico Nacional los días 28 y 29 de noviembre, «calificado unánimemente por la prensa de La Habana como uno de los más impresionantes acontecimientos religiosos de la historia de Cuba»[198]. Su temática estuvo centrada en torno de la caridad, y precisamente se había traído a la capital la célebre imagen de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba. Verosímilmente asistió un millón de personas, sin que excluyamos la presencia de gentes interesadas en dar al acto un cariz político de oposición. Fidel Castro y el presidente Osvaldo Dorticós estuvieron presentes. El radiomensaje de Juan XXIII, impregnado de serenidad y de discreción, como todo lo suyo, ya dejaba entrever su preocupación por el clima de resentimientos y de odio que no había desaparecido de la isla[199].

Un enfrentamiento entre el catolicismo y la revolución no se había producido. «A pesar de estas primeras dificultades –escribe una revista bien documentada–, puede decirse que la Iglesia oficial [sic] apoyó la revolución, se esforzó en comprenderla y en mirarla con simpatía; saludó especialmente como muy positiva la reforma agraria en su conjunto. Las actitudes hostiles fueron asunto de católicos directamente afectados por la nueva política»[200].

Hacia la ruptura (1960)

El año de 1960 se caracteriza por la acentuación de las tensiones. Es cierto que en enero el arzobispo Evelio Díaz, administrador apostólico de La Habana, había afirmado que no le parecían ciertos los rumores que corrían sobre un proyecto gubernamental de formar una iglesia nacional cubana, y también es cierto que en marzo Fidel Castro había elogiado durante un discurso al arzobispo, asegurando, además, que existían «muy buenas relaciones» entre la Iglesia y el régimen revolucionario[201]; sin embargo, ya para la semana santa de aquel año, que cayó entre el 10 y el 17 de abril, monseñor Díaz había dado esta consigna a los fieles de la capital: «Confesad a Cristo sin ostentación, pero también sin temor.»

En el mes de mayo, el arzobispo de Santiago, Enrique Pérez Serantes,

198. Reseña en Eccl, núm. 962 (1959), p. 742.

199. Texto en Eccl, núm. 961 (1959), p. 697. Castro y Dorticós sólo se hicieron presentes a la mitad de la misa, cuando advirtieron la asistencia multitudinaria de aquel acto.

200. «Vivant Univers», p. 36.

201. G. HOURDIN, *Les Catholiques devant l'imposture,* l.c., p. 20.

que había apoyado con tanto entusiasmo el movimiento revolucionario, se presentaba a dar la batalla. En una pastoral a sus diocesanos escribía:

«Los campos están ya deslindados entre la Iglesia y sus enemigos. [...] No puede decirse ya que el enemigo está a las puertas, porque en realidad está dentro, hablando fuerte, como quien está situado en su propio predio.»

El prelado apuntaba con nombre y apellido al comunismo ateo:

«Queremos dejar constancia que distinguimos entre comunismo y comunistas. Para éstos personalmente no debemos omitir nada de cuanto a su favor podamos hacer, practicando así el mandamiento divino de la caridad. Todos deberían tener presente dos cosas: la primera, que no puede de parte nuestra haber concesiones en cuanto a los principios; la segunda, que los enemigos de la Iglesia, principalmente el comunismo, conocen bien lo que se proponen y persiguen bien sus objetivos sin debilidad alguna.»

La pastoral reconoce los méritos de la revolución en el progreso de las condiciones sociales: «En éste, como en otros puntos, es digno el Gobierno de la Revolución por su solicitud a favor de las clases sociales tan necesitadas y tan abandonadas, y lo consignamos muy complacidos»[202].

No se hicieron esperar los ataques contra el arzobispo Pérez Serantes. Una emisora cubana decía: «El arzobispo no engaña a nadie, pues sus asertos son falsos y ni un solo cristiano le cree en Cuba»[203].

En junio el Movimiento Demócrata Cristiano interrumpe sus actividades. «Sólo el partido comunista puede plenamente y sin obstáculo adelantar su propaganda y sus actividades»[204]. En el mes de julio se presentan las asonadas a la salida de las iglesias a los gritos de «¡Cuba, sí; *yankees*, no!», a lo que respondían los creyentes: «¡Cuba sí, Rusia, no!», o también «¡Cristo, sí; otro, no!»[205] Castro inicia entonces los ataques frontales contra «los curas fascistas, falangistas» y «los falsos cristianos que van a la Iglesia para conspirar en lugar de rezar»[206]. Desde entonces muchos de los discursos del doctor Castro serán interrumpidos, con gran complacencia del orador, por el estribillo: «¡Fidel. Seguro. A los curas dales duro!»

Como la situación tendía a agravarse, el arzobispo auxiliar de La Habana pidió al régimen que se tomaran medidas efectivas para garantizar la

---

202. Texto completo en Eccl, núm. 985 (1960), p. 687-689. La publicación francesa «La Documentation Catholique» publicó una traducción íntegra y puso de relieve el impacto internacional que había causado la pastoral (1960, col. 773-779).

203. Eccl, núm. 980 (1960), p. 773.

204. G. HOURDIN, *Les Catholiques devant l'imposture*, ibid.

205. Ibid. E. DUSSEL tiene su propia interpretación cuando escribe: Ante la nueva situación «la Iglesia reacciona, al comienzo, violentamente en contra: "¡Cristo sí, otro no!", se gritaba en las manifestaciones de 1960» *(Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, o.c., p. 164). La «nueva situación» no era la revolución misma, sino la revolución comunista. Lo único que se iba dejando a los creyentes era poder gritar cuando eran provocados. No se ve por qué gritar «¡Cristo sí, otro no!», signifique *reacción violenta.*

206. G. HOURDIN, ibid.

libertad de cultos, porque de otro modo las iglesias de Cuba tendrían que cerrar sus puertas. Grupos exaltados provocaban desórdenes sistemáticos a la salida de las misas. El arzobispo estaba resuelto a declarar a su Iglesia, «Iglesia del silencio», «para que todo el mundo supiera lo que pasaba en Cuba»[207].

La tensión se convirtió en ruptura con la carta pastoral colectiva del 6 de agosto de 1960 en que se denunciaban los avances del comunismo en Cuba. Los obispos una vez más reconocieron todo el aspecto positivo de la revolución, pero no pudieron callar ante el giro que se imprimía al movimiento revolucionario, «porque el catolicismo y el comunismo –escriben– responden a dos concepciones del hombre y del mundo totalmente opuestas que jamás será posible conciliar». En concreto se señalan estos aspectos comunes a todo régimen de inspiración comunista: la concepción atea y materialista de la existencia humana, la liquidación de la Iglesia y de toda actividad religiosa, el totalitarismo en todas sus manifestaciones. Los obispos deslindan su actitud de cualquier interés de grupos que pudieran verse afectados por el sistema que se está implantando y quieren hablar únicamente «en nombre de derechos inalienables de todos los hombres que, en una forma o en otra, son vulnerados sin escrúpulos por los gobiernos comunistas». Concluyen de este modo:

> «Recuerden, pues, nuestros hijos, y díganlo muy alto a toda Cuba, que la Iglesia nada teme de las más profundas reformas sociales, siempre que se basen en la justicia y en la caridad, porque busca el bienestar del pueblo y se alegra de él; pero precisamente por esto, porque ama al pueblo y quiere su bien, no puede por menos de condenar las doctrinas comunistas. La Iglesia está hoy y estará siempre en favor de los humildes, pero no está ni estará jamás con el comunismo. No se le ocurra, pues, a nadie venir a pedirles a los católicos, en nombre de una mal entendida unidad ciudadana, que nos callemos nuestra oposición a estas doctrinas, porque no podríamos acceder a ello sin traicionar nuestros más fundamentales principios»[208].

El texto del mensaje episcopal guardaba un tono moderado, «pero algunas frases fueron sacadas de su contexto y publicadas en grandes títulos en numerosas publicaciones para mostrar la oposición de la jerarquía hacia el régimen, oposición que en realidad se situaba en el nivel de la doctrina»[209]. A la situación reflejada en este mensaje, que estaba para declararse en persecución abierta, se referirá Juan XXIII en carta a todos los obispos de América Latina, de 8 de diciembre de 1961, cuando el episcopado cubano ya no podía hablar. Escribía así el Papa:

---

207. Eccl, núm. 998 (1960), p. 1121-1122. Por su parte G. HOURDIN hace notar: «Se ha advertido el hecho curioso que los tumultos en las iglesias se han producido siempre en las misas del fin de la mañana, nunca en las otras. Si fuera cierto que eran los católicos fieles que protestaban contra las cartas pastorales, ¿no se encontrarían algunos para hacerlo también en las misas de la mañana?» El autor se refiere a los tumultos que siguieron a la publicación de la pastoral a que nos referimos en seguida (l.c., p. 25, nota 1).

208. Texto completo en Eccl, núm. 997 (1960), p. 1075-1076.

209. «Vivant Univers», p. 38.

«Qué intensa alegría nos proporciona el considerar vuestra solicitud pastoral con la que os esforzáis para que se conserve íntegra en los fieles la herencia cristiana recibida de los antepasados y nunca disminuyan en su favor y estima. Sin embargo, no raras veces sucede el que a estos motivos de gozo se mezclen otros que dejan en Nos viva preocupación. [...] Y si tantos y tan grandes son los argumentos que os alientan en la esperanza, os angustia vehementemente el saber que en algunas de las regiones en otro tiempo florecientes por su vida cristiana, *Dios y su Iglesia son perseguidos temerariamente*, llevándose a cabo intentos para propagar aún más este mal»[210].

El gobierno reaccionó contra la pastoral de los obispos. En primer lugar, el doctor Fidel Castro: «Damos tiempo para que los obispos se retracten públicamente de lo dicho en su carta –dijo en un discurso–. De otra suerte habrán de atenerse a las consecuencias»[211]. «Gustaría ver una carta pastoral que condenara a las compañías que explotan a nuestro pueblo y las agresiones imperialistas perpetradas contra nuestro país [...]. Quienquiera que condena una revolución como la nuestra, traiciona a Cristo y sería capaz de crucificarlo de nuevo»[212]. Se olvidaban dos circunstancias: primera, que la jerarquía cubana había permanecido marginada tradicionalmente de las instancias oficiales «que continuaron [después de la independencia] gobernando el país sin prestar mayor atención a lo que pensaba la Iglesia»[213] y, segunda, que el pueblo católico así como la propia jerarquía habían secundado la revolución mientras ésta no manifestó su verdadero rostro. Se siguieron provocaciones contra los católicos que obligaron al arzobispo auxiliar de La Habana a visitar al secretario de la presidencia, M. Busch. Es cierto que Dorticós, presidente de la nación, declaraba que no se estaban buscando enfrentamientos con la Iglesia, aseveración que rayaba en el cinismo, puesto que la carta episcopal desató una oleada de atropellos y violencias, tal como lo expondrían los obispos a Fidel Castro en el mensaje que le habrían de dirigir el 4 de diciembre. La agencia Kipa anunciaba el 10 de agosto que el gobierno cubano pretendía la creación de una Iglesia nacional, como había ocurrido en China, y aducía documentos en tal sentido con la firma del jefe de la policía secreta, R. Díaz Argüelles[214]. Fueron ganados a este proyecto dos o tres sacerdotes encabezados por el presbítero Germán Lence, fundador del movimiento «Por la Cruz y por la Patria», cuyo mejor,

---

210. Texto completo en Eccl, núm. 1078 (1962), p. 325-326. La carta está escrita cuando ya en Cuba el episcopado no podía hablar. La carta del papa Juan XXIII se refería evidentemente a Cuba. Por ejemplo, el nuncio en el Brasil, mons. Armando Lombardi, la presentó ante la 5.ª Asamblea del episcopado brasileño diciendo que «el drama sombrío de Cuba llenó de sorpresa, de dolor y de angustia el corazón del Papa». Por su parte el sustituto de la Secretaría de Estado, arzobispo Antonio Samoré, la envió al episcopado latinoamericano con una referencia especial al comunismo (véase G. FERNANDES DE QUEIROGA, *Comunhão e responsabilidade*, São Paulo 1977, p. 344-345).

211. Cit. por. B. MONASTERIOGUREN, *La Iglesia Católica y la revolución cubana*, en Eccl, l.c., p. 726-727.

212. Cit. por «La Documentation Catholique», 1960, col. 1152.

213. «Vivant Univers», p. 35.

214. «La Documentation Catholique», 1961, col. 751-752.

pero fugaz, momento se sitúa en 1961[215], y que luego tomó el nombre de «Progreso radical cristiano»[216]. Georges Hourdin que visitó Cuba en 1960, sobre lo que escribió una relación amarga[217], describe el equívoco que padecían algunos católicos: a Lence le llamaban «nuestro obispo». Tal movimiento no tuvo resonancia mayor, y el propio Lence se refugió más tarde en Costa Rica[218]. Hourdin da crédito a pasadas intentonas del gobierno revolucionario de crear una Iglesia nacional cismática. Recogió el dato exacto de un profesional cubano, amigo personal del obispo de Matanzas, monseñor Martín Villaverde «que fue uno de los primeros obispos en saludar calurosamente la ley de reforma agraria». La propuesta habría venido del propio Castro que «lo persiguió con terribles amenazas después de su rechazo indignado»[219]. Se formó, en cambio, otra agrupación, la «Unión de Católicos Revolucionarios», que contaba con un sacerdote consejero, nada dispuesto a romper con los obispos, y estaba formada por cristianos serios y sinceros. «El fervor de sus preocupaciones sociales, su profunda exigencia de justicia y su conciencia de la pasada negligencia de los católicos frente a los problemas sociales más apremiantes, los comprometían a mantener una actitud de franca colaboración con la revolución, a despecho de las tendencias peligrosas que manifestaba»[220].

El 24 de septiembre aparece nueva pastoral de monseñor Enrique Pérez Serantes. Los cristianos –dice– empiezan a ser considerados como ciudadanos de segunda categoría siendo así que, precisamente los de su provincia, lo habían dado todo por la revolución:

«Por la revolución se dio en esta provincia de Oriente, y todo el mundo lo sabe, cuanto había que dar: a su favor se movilizó todo el pueblo. Por la revolución, por Fidel, su líder muy querido, se dio todo [...]. Por la revolución hemos visto los templos repletos de fieles y lo mismo las calles abarrotadas, principalmente de madres, de esposas e hijas de combatientes que eran en su inmensa mayoría católicos, marchando en abiertas y bien conocidas manifestaciones, rosario en mano, desafiando las amenazadoras represalias.»

Señala los nombres de valientes capellanes de los revolucionarios y pregunta:

---

215. Ibid., col. 534.

216. Ibid., col. 350.

217. Se trata del «Dossier de la Quinzaine» de ICI, que hemos citado en las notas anteriores, bajo el título significativo *À Cuba, deux ans après: Les Catholiques devant l'imposture*, ICI, núm. 137 (1.° de febr. de 1961), p. 13-26.

218. «La Documentation Catholique», 1961, col. 350.

219. L.c., p. 24. HOURDIN concluye: «La muerte brusca del prelado no estaría sin relación con estas presiones y estas amenazas, de acuerdo con este amigo personal de mons. Villaverde.» De ser cierto esto, habría que concluir que Castro estaba muy despistado en su apreciación del episcopado cubano y de un prelado que llevaba más de 20 años de ministerio episcopal.

220. G. HOURDIN, l.c., p. 16-17.

«Ahora bien, y vamos a cuentas. ¿Pudiéramos saber cuántos comunistas hicieron por la revolución lo mismo que los nuestros, que demostraron generosidad y valor espartano? ¿Y habremos de sufrir mansa y silenciosamente que sean ahora éstos los que nos vengan a dar a los héroes, lecciones de patriotismo?»

El arzobispo rebate las acusaciones de colusión con los Estados Unidos:

«Nos falta algo por decir, y es que a los norteamericanos no nos ligan vínculos de sangre, de lengua, de tradición, de convivencia o de formación; y aunque nos parece que esto todos lo saben, no quisiéramos que lo ignorase ninguno de los nuestros. Decimos asimismo que los funcionarios de Norteamérica no han ejercido ni una sola vez, directa o indirectamente, influencia alguna sobre Nos, como no la han ejercido jamás los falangistas, ni los franquistas, con los cuales no hemos mantenido relaciones de ninguna clase. [...] Amamos a Cuba, y a Cuba nos debemos totalmente, como la aman los católicos todos y todos los hombres honestos que con nosotros tienen la dicha de convivir. [...] Eso sí, siempre diremos: Cuba, sí; comunismo, no. Repetiremos siempre: Cuba, sí; esclavos, jamás»[221].

El arzobispo volvió a hablar el 30 de octubre, festividad de Cristo Rey. El tema de su documento era la disyuntiva *Roma o Moscú.* La batalla tendrían que darla los católicos cubanos sin estar colocando sus esperanzas en los dólares o en los cañones norteamericanos. La batalla se perdería, «si los cristianos dejaran de ser la vigorosa levadura de la masa»[222]. La repercusión de su enseñanza tenía el mérito de proceder de quien, entre los obispos cubanos, había descollado por su oposición al régimen de Batista, hasta haber dicho en una ocasión a la esposa de Batista que la única solución al dilema de Cuba era, «para su esposo, renunciar inmediatamente y dejar el país»[223]. Llegado a Santiago desde la Sierra, en el mes de enero de 1959, Fidel Castro había querido visitarlo y reconocer sus servicios.

El 27 de noviembre de 1960, Castro pronunció un discurso encendido en la universidad para conmemorar a las víctimas estudiantiles que se habían rebelado contra España en 1871. Gran parte del discurso estuvo enderezado a atacar a la universidad católica de Villanueva, «órgano del imperialismo yanqui», a «los esbirros con sotana», a los párrocos de aldea favorecidos por dinero de Batista, a «los verdaderos fariseos y anticristos», como en esa misma tribuna habían sido llamados «por un digno sacerdote católico», el padre Lence. Curiosamente el auditorio no estaba compuesto propiamente

221. Texto completo en Eccl, núm. 1005 (1960), p. 1365-1366. El arzobispo sí que tenía razón. Castro empezará a acusar a la Iglesia de alianzas con el capitalismo y con Batista. Pero los documentos hablan precisamente de la complicidad del comunismo. Neven González en un aleccionador estudio acerca de toda la colaboración que prestaron los comunistas a Fulgencio Batista, ha recogido datos verdaderamente desconcertantes: presenta los ditirambos de Juan Marinello, Carlos Rafael Rodríguez, Blas Roca, con que ensalzaban desde 1940 a Fulgencio Batista. Véase Batista: *Padre del Comunismo en Cuba,* en SIC (Caracas 1961), núm. 237, p. 319-321.

222. No está publicada en Eccl. Hay una síntesis en «La Documentation Catholique» 1961, col. 193-194, traducida del inglés al francés.

223. E. Culhane, *Lo que está pasando en Cuba,* trad. en LA, l.c., p. 27.

por universitarios sino por obreros y pequeños empleados, que respondían como amaestrados con la antífona orquestada; «¡Fidel. Seguro. A los curas dales duro!»[224]

Fue ésta la ocasión de la carta dirigida por todo el episcopado a Fidel Castro, el 4 de diciembre de 1960[225]. Empiezan dando razón de su carta: «El giro que van tomando las cosas en Cuba en relación con la Iglesia.» Habían demorado en dirigirse personalmente a él porque la Iglesia «no deseaba que ningún documento suyo pudiese ser interpretado como expresión de una actitud partidarista que no cuadrara bien con su misión, esencialmente religiosa y sobrenatural». Empero la campaña antirreligiosa había tomado dimensiones nacionales y virulentas desde la carta pastoral del mes de agosto. Pasan revista a los atropellos contra los sacerdotes, a la clausura de casi todas las horas católicas de radio y televisión, a la difamación contra los obispos y las instituciones católicas, a los intentos de separar al pueblo de la jerarquía y a los propósitos enunciados por el propio Castro en el reciente discurso del 27 de noviembre. Los colegios católicos mal podrían llamarse «de privilegiados», «ya que en ellos reciben educación y enseñanza miles y miles de niños y jóvenes de familias modestísimas, como lo prueba el hecho de ser muchas de ellas gratuitas o semigratuitas, y de existir en todas las demás un elevadísimo porcentaje de alumnos que disfrutan de becas totales o parciales». Defienden la Universidad católica, que está muy lejos de ser «una Universidad de Yanquilandia»; rechazan el trato hiriente dado a «abnegados sacerdotes que desempeñan una ejemplar labor espiritual y social en los ingenios» tratándolos de «botelleros» y explotadores.

> «Cuando se nos atacó personalmente a nosotros, pudimos callar porque, si como hombres teníamos el derecho a exigir una reparación, como obispos teníamos el deber de perdonar. Pero cuando se lastima y se hiere a nuestros hijos espirituales, no actuaríamos como legítimos pastores de la grey que nos ha sido confiada, si no saliéramos en defensa de sus derechos y de su honra.»

Rechazan del mismo modo la acusación «de estar a las órdenes de fuerzas internacionales o de potencias extranjeras» y una vez más proclaman su amor por Cuba y por su soberanía política.

La Iglesia de Cuba, Iglesia del silencio (1961)

El año empezó con peores presagios todavía. En una reunión de estudiantes, a principios de enero, Raúl Castro, hermano de Fidel, declaraba ya

224. G. Hourdin, l.c., p. 23-24. El autor dice que el estribillo no se había oído todavía en la isla. El autor de estas líneas convivió con un sacerdote compañero estricto del doctor Castro en el Colegio de Belén, quien ya conocía con meses de anterioridad, la existencia del estribillo. G. Amigó, afirma, con otros, que monseñor Pérez Serantes salvó la vida de Castro condenado al fusilamiento en 1953. Véase el artículo antes citado, al final de la nota 83.

225. Texto completo en Eccl, núm. 1015 (1960), p. 1688-1689.

sin reticencias que sólo quedaba a la revolución un objetivo importante que alcanzar: la destrucción de la Iglesia[226]. El régimen clausuró una revista católica de gran circulación, «La Quincena», que hasta pocos meses antes había defendido con gran entusiasmo la revolución[227]. El 29 de enero se decretaba la instauración de la enseñanza laica y vigilada, y a las pocas semanas el ministro de educación, Armando Hart, en un discurso retomaba el estribillo de los «curas falangistas», que enseñan que «Fidel Castro y los demás jefes revolucionarios son representantes del diablo». El presidente Dorticós y el propio Castro martilleaban contra los católicos. A fines de enero, por ejemplo, Castro, «anunció represalias implacables para todos cuantos sostienen la contrarrevolución, y mientras la multitud coreaba *slogans* anticlericales, precisó que el clero *cómplice* no evitaría el pelotón de fusilamiento»[228]. Resultaría interminable recoger todas las intervenciones de Castro y de los jefes subalternos, en que volvían a la carga contra los «curas fascistas», «esbirros de sotana», «espías imperialistas», «contrarrevolucionarios». El auténtico cristianismo era el suyo, el revolucionario, mientras que el catolicismo había traicionado el verdadero cristianismo; en plan de predicador moralizante, Castro había afirmado en el discurso que siguió a la pastoral de los obispos del 6 de agosto, que se estaba de nuevo crucificando a Cristo[229].

La Iglesia era ya consciente de que sus días de precaria libertad estaban contados. Una vez más dejó escuchar su voz el arzobispo de Santiago:

> «De todos los frentes de la parte opuesta, de las columnas de los diarios, de las estaciones de radio y de televisión, de las tribunas de todos los mítines celebrados desde San Antonio a Maisí, como obedeciendo a una consigna, vienen de algún tiempo a esta parte oyéndose vibrantes voces que invitan, y aun a veces incitan, a la lucha contra el enemigo interior, la Iglesia, tan desprovista de medios de publicidad, que ni una mísera hoja diaria de papel tiene a mano para defenderse.»

El arzobispo quiere avivar el discernimiento de los católicos engañados, quiere animar a los acobardados y felicita a los fuertes, firmes y serenos, «más asidos cada vez del Sacro Madero que es el árbol de la fortaleza y de la vida». Su carta es digna de los grandes obispos de todos los tiempos, que

---

226. ICI, núm. 157 (1.° de febr. de 1961), p. 12.
227. Eccl, núm. 1021 (1961), p. 157.
228. ICI, núm. 138 (15 de febr. de 1961), p. 10.
229. El expediente es viejo en los gobiernos perseguidores de América Latina. En los años de la «cuestión religiosa» del Brasil, 1872, se decía en el Consejo de Estado: «O Brasil é catolico como Jesus Cristo ensinou, e não como o queira a Curia Romana» (S. BUARQUE DE HOLANDA, *Historia Gerâl da Civilizacao Brasileira*, t. II, vol. 4, São Paulo 1971, p. 346). Durante los debates de Querétaro, en México, 1917, los sacerdotes fueron tratados con una antología que los designaba como vampiros, sátiros, murciélagos, bichos... Durante la crisis religiosa argentina, en los últimos meses de Perón, Delia Parodi, del Movimiento peronista femenino, predicaba sobre «la enseñanza del mártir del Gólgota que el clero no ha entendido» y se refería «a esos sacerdotes indignos de acercarse al pueblo [...], vestigios de esa casta de negreros que durante años han mantenido al país en la esclavitud» («L'Actualité religieuse», núm. 46, 15 de febr. de 1955, *Dossier*, p. 13-22).

ven en la persecución un signo del amor de Dios: «Vamos bien», repite diez veces, porque la Iglesia es perseguida:

«Contigo, Madre, vencen siempre las almas sinceramente humildes, las de los que saben practicar la caridad en grado heroico [...]. Contigo estamos los que, al fin humanos, cayendo y levantándonos, nos esforzamos por no sucumbir y por alcanzar la meta, que a todos se nos señala fuera de los linderos del tiempo y de la posesión de los bienes caducos. Contigo, sí, las almas más puras, las más honestas y abnegadas, las que todo, absolutamente todo, lo dan o lo dieron, y a sí mismos se dieron por amor a Cristo, para mejor servir a sus hermanos, dentro muchas veces, del más riguroso silencio y sin enterar a la mano izquierda de lo que la derecha hace. Yendo en tan buena compañía, *vamos bien.*»

Concluye su exhortación con estas palabras:

«Vivid, hermanos, tranquilos, y esperanzados, y contentos; por mucho que arrecie la tempestad, y va arreciando; por mucho que las olas se encrespen amenazadoras, no temáis, porque vamos en la barca del experto Pescador de Galilea, y en ella viaja el Señor, el cual permite todas estas cosas para nuestro bien, para probar y templar nuestra fe. [...] En la orilla hacia la cual va la nave, nítidamente contemplan los héroes del cristianismo, muchos de los cuales llegaron allí por los mismos caminos; allí están con los brazos abiertos para recibirnos alegres y felices. Que nada nos detenga»[230].

La semana santa, lo fue tal, para la Iglesia cubana. Castro arreció sus ataques, coreado por fanáticos que gritaban «paredón para los curas». Señaló a los colegios católicos como «una plaga de matones en sotana y profesores mercenarios». Se hostilizaron las procesiones, especialmente la de la parroquia de La Caridad, regida por el obispo, don Eduardo Boza Masvidal, que congregó el viernes santo a unas 70 000 personas[231]. A los pocos días se produjo el intento de invasión exitosamente sofocado por el gobierno y con ello tuvo ya manos absolutamente libres para silenciar a la Iglesia[232].

El 1.° de mayo ante una multitud inmensa, Fidel Castro anuncia la constitución de «la primera república democrática socialista del hemisferio americano». «Los curas extranjeros, dijo, pueden ir preparando sus maletas pues inyectan el veneno de la contrarrevolución a los alumnos de las escuelas religiosas», y precisó que próximamente una ley prohibiría toda permanencia en la isla a los sacerdotes extranjeros[233]. En las semanas siguientes se

---

230. Texto completo en Eccl, núm. 1031 (1961), p. 467-468. La carta está firmada en Santiago de Cuba, 4 de marzo de 1961.

231. Eccl, núm. 1031 (1961), p. 470.

232. A raíz del frustrado ataque a Bahía de Cochinos, fueron confinados casi todos los obispos; el auxiliar de La Habana, monseñor Boza, estuvo preso diez días, el cardenal Arteaga se refugió en la embajada argentina. Fue arrestada toda la plana mayor del apostolado seglar. Cerca de 200 sacerdotes fueron reducidos a prisión o confinados, en la capital. Eccl, núm. 1035 (1961), p. 614; ICI, núm. 142 (15 de mayo de 1961), p. 14.

233. Eccl, ıbid.; ICI, ibid.

procedió, efectivamente, a la nacionalización de toda la educación privada. Fueron confiscados 350 colegios católicos que contaban 70 000 estudiantes[234]. A fines de mayo empezó el éxodo de sacerdotes y religiosos extranjeros, en su mayoría españoles. A esta injusta medida se refirió Juan XXIII en el discurso pronunciado ante el Congreso de Superiores de los hermanos de las Escuelas Cristianas reunido en Roma, cuyo apostolado educativo había sido duramente golpeado en la isla:

«El alma llora –dijo el Papa– ante el doroloroso espectáculo que le ofrecen las dificultades suscitadas a vuestro apostolado en tantos países. Ánimo, queridos hijos, y confianza inquebrantable en la gracia del Señor Jesús.»

El Papa alentó entonces a los religiosos a marchar a otras regiones que necesitaban de su colaboración[235].

El 10 de septiembre se cumplió el último episodio que colocaría a la Iglesia de Cuba en el catálogo de las Iglesias del silencio[236]. Con motivo de la fiesta y de la procesión de la Virgen de la Caridad que había de celebrarse en la parroquia homónima de La Habana, que fue primeramente autorizada y luego impedida, y por los hechos de sangre que se provocaron, el gobierno encontró la mejor ocasión para expulsar a un gran número de sacerdotes, entre ellos incluso a cubanos. Fue desterrado el joven y celoso obispo auxiliar de La Habana, monseñor Eduardo Boza Masvidal, que pocos días antes había perdido a su madre. Uno de los desterrados con él, escribe: «Lo vimos llegar. Nos encontrábamos en el barco español "Covadonga". Era el 17 de septiembre de 1961. Lo traía un grupo de milicianos armados con metralletas. Sus rostros traslucían el desprecio hacia aquel hombre. Lo expulsaban como quien se libera de algo dañino. Venía vestido de sotana blanca, hábito del trabajo diario. Se notaba agotado porque lo habían dejado dormir muy poco con los fuertes interrogatorios que nos hacía el G2 cuando caíamos en sus manos»[237].

Además de las religiosas, ¿cuántos fueron los sacerdotes que salieron o fueron expulsados? Los informes de aquellos años no coinciden exactamente. De acuerdo con las estadísticas de W. Promper, que suele ser muy cuidadoso en los datos, los expulsados u obligados a salir por habérseles negado la prolongación del pasaporte desde el mes de mayo, son más de 500[238]. En 1960 los que trabajaban en Cuba eran 732. Entre mayo y junio debieron de salir unos 330, de origen extranjero[239]. «L'Osservatore Romano» escribía el 20 de septiembre de 1961, que en el «Covadonga» habían sido deportados el 17 del mismo mes, 135 sacerdotes. También hubieron de

---

234. Eccl, ibid. El decreto es del 7 de junio de 1961.

235. «La Documentation Catholique», 1961, p. 821-823. El discurso es del 15 de junio y la revista en mención afirma que las palabras citadas hacen referencia al caso cubano.

236. Así es como debe llamarse. Véase la nota 246.

237. E. Boza Masvidal, *Voz en el destierro*, o.c., prólogo de A.A. Román, p. 9.

238. *Priesternot in Lateinamerika*, o.c., p. 39.

239. «La Documentation Catholique», 1961, col. 1071.

abandonar Cuba, o expulsados o presionados, cerca de 1000 religiosos y más de 2000 religiosas[240]. El comunismo cubano había hecho un paso fenomenal, buscado desde tiempo atrás. La Iglesia quedaba sin medios y sin clero. En conjunto, para más de seis millones de católicos, quedaban únicamente algo más de 200. «En la provincia de Oriente –escribe Promper– hay para unos dos millones de habitantes, solamente 26 sacerdotes. La diócesis de Camagüey tiene sólo siete sacerdotes para 700 000 fieles.» En la de Matanzas había en 1963 dos sacerdotes diocesanos y 16 religiosos para 430 500 habitantes[241].

El éxodo de todos estos sacerdotes, religiosos y religiosas constituyó una auténtica expulsión. Sólo con injusticia y ligereza puede afirmarse que «la salida de muchos eclesiásticos» se debió a que «les era imposible el nuevo modo de vida»[242]. No excluimos la existencia de algunos que se alejaran con alivio, pero cuántos de ellos han querido regresar, y cuántos afirmaron que querían quedarse, como un grupo de 50 jesuitas que trabajaban en colegios, y desalojados de su campo de trabajo anunciaron que permanecerían colaborando en otros frentes[243]. Entre los desterrados llegados a La Coruña, iban, por ejemplo, una religiosa de 103 años de edad y 72 de permanencia en Cuba, sor Araceli, de las Siervas de María, o el jesuita padre Victoriano Arenas, de 81 años de edad y 49 de sacerdote. Los religiosos o religiosas de enseñanza o de beneficencia, ¿cómo podían permanecer en una tierra en que se les cerraban todas las puertas al trabajo? Todavía algún sacerdote ha calificado estas expulsiones de «huida». El obispo desterrado, monseñor Boza Masvidal, escribe a propósito: «Creo que es muy aventurado hacerse uno juez de sus hermanos en el sacerdocio y lanzar sobre ellos una acusación tan tremenda –la más grave que pueda hacerse a un sacerdote o religioso– de infidelidad a su vocación.» Explica cómo el gobierno ha querido persuadir que la salida fue voluntaria «porque no estaban de acuerdo con las reformas sociales». Y poco después añade: «Conste que yo era partidario de que todos nos quedáramos allí pasara lo que pasara, aunque nos hubieran llegado a matar a todos, pero creo que es injusto y difamatorio presentar esta salida como una huida voluntaria»[244]. Entre el 12 y el 14 de septiembre se procedió al confinamiento y prisión de los expulsados que partieron el 17. Tres días más tarde el papa Juan, en la audiencia general, hacía una explícita referencia a lo que estaba sucediendo en Cuba[245].

Primeramente el Santo Padre aludió a la visita hecha la víspera a las

---

240. «La Documentation Catholique», 1961, col. 224. «L'Osservatore Romano», l.c., habla de que sólo quedaban en la Isla 200 religiosas de unas 3000 que había anteriormente. El número parece exagerado.

241. W. PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika,* o.c., ibid.

242. Así E. DUSSEL, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación,* o.c., p. 164.

243. «Ecclesia», núm. 1039 (1961), p. 735.

244. *Voz en el destierro,* o.c., p. 233-234, carta al padre Yvan Labelle, sin fecha en el texto. Creemos que se trata de uno de los sacerdotes canadienses que pudieron regresar debido a la fuerte protesta de su gobierno.

245. Texto castellano en Eccl, núm. 1055 (1961), p. 1231.

catacumbas de San Calixto, donde –como se expresó– había depuesto sobre las tumbas de los mártires «una íntima pena de estos días». Luego continuó:

«El mundo sobre el que la Iglesia extiende sus pabellones es grande, y vosotros no ignoráis cómo en vastas regiones de la tierra existe una verdadera persecución, no cruenta, pero igualmente grave en consecuencias para la vida social [...]. En el mar de las Antillas, sobre la puerta de las dos Américas, está la república de Cuba, una nación que nos es particularmente querida, y ahora más que nunca, porque está sometida a pruebas y sufrimientos A simple título informativo os ilustrará cuanto la prensa del mundo entero refiere acerca del éxodo en parte impuesto, y en parte impuesto como mal menor, en estos últimos meses de tantos y beneméritos colaboradores en el ejercicio ordinario del apostolado sacro de la Iglesia: culto, enseñanza, asistencia, formas múltiples de continuado y progresivo tributo de bienestar social. Sin querer descender a la estadística detallada os diremos: clero secular y regular, más que mediado en su número; religiosas reducidas en modo considerable.»

Concluyó el Papa expresando sentimientos de esperanza y con una invocación a la patrona de Cuba, la Virgen de la Caridad.

La Iglesia de Cuba pertenecía ya a las heroicas comunidades de la «Iglesia del silencio». A principios de 1961, G. Hourdin había adivinado sin gran esfuerzo su suerte: «Seis millones de habitantes que viven en Cuba están, pues, ya, entregados a la presión comunista. Aparentemente están perdidos para la Iglesia libre de Cristo. Entran en la zona de la Iglesia del silencio...»[246]

El 3 de diciembre de 1961, Fidel Castro pronunció un discurso de casi cinco horas[247] en que afirmó paladinamente: «Soy marxista, leninista, y lo seré hasta el último día de mi vida.» No sólo él, sino todo el sistema que gobernaba y seguiría gobernando a Cuba[248].

Poco importan a nuestro caso las cábalas de si Fidel Castro era o no comunista antes del triunfo de la revolución y si su proyecto obedecía germinalmente a la implantación de un sistema político marxista en Cuba[249].

---

246 ICI, núm 137 (1 º de febr de 1961), p 2 Por lo menos hasta 1972, E DUSSEL, lo reconocía de igual modo habla de «una persecución abierta» y de «ocho años de absoluto silencio» diríamos, «la Iglesia del silencio», o c , p 77 Véase también, pero en sentido favorable al martirio de la comunidad católica, la reseña de un sacerdote expulsado R ESCALA (diocesano de Santiago de Cuba), *La primera Iglesia del silencio en América,* en Eccl, núm 1095 (1962), p 845-846

247 Reproducido por el periódico «Hoy» de La Habana, al día siguiente

248 G HOURDIN lo había enunciado y anunciado con un año de anticipación, en la visita realizada a la isla a fines de 1960 Ya desde entonces escribía: la situación de Cuba «provoca en nosotros el más vivo desengaño» Oyó a muchas personas quejarse de que los comunistas no habían tomado parte alguna en la lucha y «véanlos ahora haciendo la ley» Reconoce los aspectos positivos que se iban logrando visiblemente, pero descubre que el régimen es ya el dueño de los medios de comunicación, que inyecta en el pueblo la mentalidad de la lucha de clases Habla de «una población aterrorizada por la policía secreta» y del esfuerzo desplegado en la politización de la juventud Véase el editorial y todo el *dossier* que estamos citando en bibliografía y notas anteriores

249 Véase texto y notas 61 y 62 del cap I

Es cierto que la situación de los católicos en otros países latinoamericanos después de los años sesenta ha equivalido a una verdadera persecución, a veces tanto más cínica cuanto que sus protagonistas, muchas veces, hacen alarde de católicos. Pero esto no debe llevar al historiador de la Iglesia a aceptar que hay muertos buenos y muertos malos. Se advierte en cierta historiografía un pudor de llamar al sistema que rige en Cuba, simplemente, «comunista». Las instancias oficiales y los escritores foráneos la designan como «socialista»: la palabra encierra un nimbo de bondad y de progreso, que hace olvidar la suerte reservada a los creyentes dondequiera que se instala el comunismo. Las relaciones y otros escritos referentes a la situación de Cuba y redactados en los primeros años del castrismo, si proceden de plumas adversarias y aun de observadores extranjeros, como es el caso de G. Hourdin, hablan de traición, de impostura y degradación. Hay entusiasmo en los primeros meses y aun durante el primer año y medio[250].

Aunque la perspectiva, por ser tan cercana, constituye para el historiador un peligro de visiones parcializadas, nos parece válida la reflexión que hace monseñor Eduardo Boza en carta abierta al obispo de Cuernavaca, monseñor Sergio Méndez Arceo, admirador de Fidel Castro: «No veo por qué el marxismo ha de tener un privilegio para que ante él calle la Iglesia y busque una amistad lograda a costa de cerrar los ojos ante sus injusticias y de hacer dejación de su deber de denuncia profética»[251].

Perseguidos y mártires existen dentro de todos los tiempos y de todos los sistemas. La revista española «Vida Nueva» publicaba, a fines de 1980, un martirologio contemporáneo en que figuran millares de víctimas de los gobiernos derechistas o fascistas de América Latina. No se menciona allí a quienes han sido encarcelados, desterrados o muertos por el régimen imperante en Cuba. Aparece únicamente, el 13 de marzo, el nombre del joven católico, José Antonio Etchevarría, muerto en el ataque al palacio de Batista en 1958[252].

M. Duclercq, a quien se presenta como «un testigo lúcido del compromiso con los oprimidos de una Iglesia solidaria del pueblo», en su libro de título bien llamativo, *Gritos y combates de la Iglesia en América Latina*[253],

---

250 Veanse, por ejemplo, los conceptos de «Política y Espíritu», órgano del Partido democristiano de Chile, escritos por R Tomic y Jaime Castillo, en que piden, todavía en abril de 1960, comprensión y paciencia con la revolución cubana, núm 241, mayo, p 10-12, y compárense con el artículo de A BAEZA FLORES, *Una voz de alerta a la conciencia de América Latina,* en la misma revista, num 257, diciembre de 1960, p 13-21, donde habla de «revolución traicionada» y afirma que Castro «quiso ser un Janos Kadar, el que pidió que los tanques soviéticos masacraran a su pueblo En su delirio paranoico pretende convertirse en el Mao-tse-tung de América Latina», etc

251 *Voz en el destierro,* o.c , p 222 Otro obispo, igualmente admirador de Castro, ha sido el brasileño don Antonio Fregoso. Véase C VÉLEZ, *El coraje de Cuba o Fidel Castro enjuiciado por un obispo,* en «El Mensajero», Bilbao, marzo, 1968, p 12ss

252 Nada decimos acerca de los peregrinos criterios de martirio que han guiado al autor de este martirologio El decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Santiago de Chile, J Ochagavía, S I , que visitó Cuba en 1969 por invitación de Castro, reconoce que «ciertamente hubo gente que dio su sangre por sus creencias» («Mensaje», Santiago de Chile 1970, p 422)

253 *Cris et combats de l'Église en Amérique Latine,* París 1979.

silencia la situación real de la Iglesia en Cuba. Otra escritora norteamericana, P. Lernoux, en reciente obra de divulgación, *Cry of the People*[254], tampoco se permite registrar, dentro de un amplio elenco de casos de difamación, arresto, tortura, destierro y muerte, cuanto ha debido sufrir el catolicismo cubano. Recoge únicamente el destierro de un obispo[255]. Semejante criterio es inadmisible: significa que existen víctimas cuyo sufrimiento debe conmover al mundo, y pobres gentes destinadas a desaparecer en el anonimato[256].

Desde 1962 la Iglesia cubana deja de ser noticia. Fidel Castro en algunos discursos hablaba de la normalización de relaciones con la Iglesia. El 13 de marzo de 1962, cumpliéndose un aniversario más de la muerte del militante y joven católico, José Antonio Etchevarría, caído en el ataque al palacio del dictador Fulgencio Batista, decía que tendía la mano a todos los católicos antiimperialistas, pero matizaba el ofrecimiento con esta salvedad: «Son los curas, los obispos, los papas, quienes han utilizado la religión para apoyar al feudalismo, al capitalismo, y ahora al imperialismo»[257].

A la repetida propaganda de una supuesta libertad religiosa, respondía «L'Osservatore Romano»:

> «La verdad es diferente Para los cristianos no hay allí el derecho de vivir en armonía con su fe, de educar a sus hijos en la religión de sus padres y de dar testimonio de sus profundas convicciones en la vida de cada día. Todas las escuelas católicas han sido expropiadas, no existe prensa católica, mientras que se adelanta activamente una campaña de prensa antirreligiosa por parte de periódicos y otros medios de comunicación, que son las únicas cosas que el público puede leer o escuchar»[258]

Una de las tácticas de intimidación y desconcierto había consistido en identificar machaconamente a los creyentes con los antirrevolucionarios. Tal mentalidad persistía en años posteriores[259]. Al finalizar el año 1962 y con ocasión de la celebración del Concilio, se presentó en Roma una exposición gráfica sobre «La Iglesia del silencio». Por primera vez apareció junto a los países de la órbita chino-soviética la Iglesia de Cuba. Ello produjo una viva reacción de parte del embajador cubano ante la Santa Sede, Luis Amado-Blanco, quien desde febrero anterior representaba a su país. Respondióle el obispo desterrado, Eduardo Boza Masvidal, demostrando con hechos

---

254 Nueva York 1980

255 El elenco en la pág 467

256 «¿Es posible que los cristianos hoy dividamos a los hombres en dos clases hombres de primera clase, los oprimidos en los países capitalistas, cuya vida tiene valor, cuyos derechos vale la pena defender, como muy bien lo hace Ernesto Cardenal en sus salmos que entusiasman, y hombres de segunda clase los oprimidos en los países comunistas, por los cuales no vale la pena preocuparse, y nos podemos aliar alegremente con sus opresores?» (E Boza, *Voz en el destierro*, o c , p 223-224)

257 ICI, num 165, p 11, y núm 169, p 14

258 Cit en Eccl, núm 1073 (1962), p 158

259 «En los niveles medios de la administración –escribía en 1970 el chileno J Ochagavía, S I –, los funcionarios creen que para ser verdaderamente marxista no se puede ser católico» («Mensaje», véase antes nota 151)

en la mano que la Iglesia en Cuba era en realidad una «Iglesia del silencio»[260]. No debe olvidarse, a este propósito, la reticencia de parte de algunos padres conciliares cuando se presentó el texto de un mensaje del Concilio a todos los hombres del mundo a pocos días de su inauguración, precisamente porque se pasaba en silencio a los millones de cristianos perseguidos[261].

Desde 1961 en adelante han corrido años que merecen, de acuerdo con cada posición, juicios diversos, a veces antagónicos. Unos hablan de un proceso de pacificación, de coexistencia, de mutua comprensión. Atribuyen, generalmente, tal cambio a la presencia de monseñor Cesare Zacchi, auditor de la nunciatura apostólica en La Habana, ordenado obispo en esta ciudad en 1967 y designado nuncio en 1974: su gestión ha recibido, en este caso, las más favorables apreciaciones[262]. Otros consideran desafortunada su influencia, como si hubiera hecho el juego a los que hostilizaban a la Iglesia[263].

A juzgar por la conducta de la Santa Sede (la *Ostpolitik*, aplicable a Cuba), es lógico pensar que la actitud de monseñor Zacchi era la acertada y oportuna. Tanto más que en regímenes hostiles es preferible no barrenar las naves: el papa contempla desde más arriba, y un papa como Pablo VI poseía gran clarividencia de las situaciones globales[264]

---

260 Textos del carteo en «Mensaje» (Santiago de Chile 1963), núm 118, p 184-187

261 Noticias interesantes y síntesis de las intervenciones en G CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II, Primo periodo,* vol II, Roma 1968, p 45-49 Así, el cardenal Ferretto se extrañaba de que no se dijera una sílaba de los cristianos que sufrían por su fe El arzobispo, monseñor Hermaniuk, encargado de los refugiados ucranianos en el Canadá, dijo «Nos unimos con toda el alma a toda la Iglesia del silencio » En cambio, con cierto realismo, el obispo húngaro de Csanad, monseñor Hamvas, prefería que no se mencionara el tema «para no irritar a algunos gobiernos y empeorar la situación, mientras hay señales de algun cambio favorable» Años más tarde, la Conferencia Episcopal alemana se veía en la obligación de recordar que seguía existiendo la persecución y que el mundo no podía hacerse el sordo Mencionaba en 1976 a muchos cristianos de América Latina perseguidos por los totalitarismos de derecha, y a las comunidades cristianas del mundo comunista Aparecían ya Vietnam, Camboya, Angola y Mozambique De Cuba no se decía nada

262 Así, E DUSSEL, *Desintegración de la cristiandad colonial,* o c , p 77 y 164 J OCHAGAVÍA, *Cuba opinan seis catedráticos de la Universidad Católica,* en «Mensaje» (Santiago de Chile 1970), num 192, p 422 «Vivant Univers», p 38, con la salvedad de que no todos los católicos están de acuerdo y de que algunos lo consideran «traidor»

263 E BOZA MASVIDAL, *Voz en el destierro,* p 231 En carta al obispo chileno, monseñor Ariztía, escribe «Monseñor Zacchi, por su parte, no vivió esas épocas anteriores, pues llegó ya pasado el primer año de gobierno revolucionario, y por otra, es una fuente de información demasiado parcializada y hasta apasionada que, saliéndose de su papel de diplomático, se ha autoconstituido en propagandista y defensor del régimen, cerrando los ojos a los horrores que se suceden continuamente en Cuba», etc En la carta abierta al obispo de Cuernavaca, citada anteriormente, monseñor Boza formula un juicio extremadamente agrio del auditor de la Nunciatura, responsabilizándolo del «contubernio» entre el régimen y la Nunciatura (o c , p 221) La carta, sin fecha, es sin duda anterior a la elevación de monseñor Zacchi a categoria de nuncio apostólico

264 Monseñor Zacchi fue designado más tarde Presidente de la Pontificia Academia Eclesiástica de Roma, donde se forman los futuros diplomáticos de la Santa Sede Los juicios negativos a su gestión quedan así desvirtuados Habría que explicarlos en la misma forma con que se han de tomar las reticencias de algunos obispos de la Cortina de Hierro con relación a la *Ostpolitik* de la

A los 15 ó 20 años de régimen comunista se ha llegado a afirmar que no existe persecución. «Sería inexacto decir que la Iglesia cubana es perseguida (no hay persecución propiamente dicha), reducida al silencio o marginada: se trata más bien de una Iglesia constreñida a una pastoral de conservación y en donde el testimonio personal tropieza con numerosas dificultades»[265]. El juicio parece demasiado simplista porque la persecución reviste, según las circunstancias, las formas más variadas, a veces tanto más eficaces cuanto más sutiles. Al perseguidor contemporáneo más bien le estorban los mártires declarados. Es preciso mencionar en este lugar el opúsculo de un tal Li-Wei-Han, titulado *La Iglesia Católica y Cuba. Programa de acción*, publicado en 1959 en las Ediciones de Lenguas Extranjeras de Pekín, donde se lee: «Hay que evitar que se conviertan en mártires los líderes de las actividades contrarrevolucionarias de la Iglesia»[266].

Baste presentar el cuadro desolador que ofrecen las diócesis cubanas a los 20 años del triunfo de la revolución, para deducir que el catolicismo está siendo sometido a un metódico sofocamiento. Ésta es la situación estadística de acuerdo con el «Anuario Pontificio» de 1981:

Diócesis	*Clero dioces.*	*Clero relg.*	*Orde-nac.*	*Semina-ristas*	*Religiosos*	*Religiosas*	*Habitantes*	*Católicos*
La Habana	34	50	2	16	84	174	2 743 000	1 291 000
Matanzas	9	8	–	6	8	4	507 200	250 000
Pinar	9	4	1	1	4	5	688 000	486 962
Santiago	13	11	–	4	7	17	2 200 000	540 000
Camagüey	7	6	–	8	6	5	863 400	388 000
Cienfuegos	18	9	1	3	3	5	1 367 000	626 000
Total	90	88	4	38	112	210	8 367 600	

En 1973 se ordenaron 15 sacerdotes y en 1974 los seminaristas eran 60[267]. Poco vale decir que se va formando un «clero joven», cuando en los

Santa Sede. «No se puede ver en la *Ostpolitik* de la Santa Sede, para utilizar una vez más esta expresión –escribe G. Caprile–, una capitulación ante una ideología atea ni una opción por un gobierno o un régimen, sino solamente un esfuerzo necesario y respetuoso para garantizar del mejor modo posible la vida y la acción de la Iglesia. Dada la situación concreta de muchos estados de Europa Central, la Santa Sede estima que es su deber hacer cuanto es honesta y cristianamente posible para asegurar allí un espacio a la vida y a la actividad de la Iglesia.» A continuación se cita el comentario del profesor Jemolo que escribía en «La Stampa», el 17 de febrero de 1974: «Ciertas medidas tomadas por los papas del pasado –Pío VII, León XII, Gregorio XVI, León XIII–, aun cuando en su momento exigieron a ciertos miembros del episcopado algunas renuncias y les causaron amargura, con el tiempo se revelaron provechosas para el bien de la Iglesia y de las almas.» *(A propósito del Cardinal Mindszenty,* en «La Civiltà Cattolica», 1974/1, p. 471.)

265. «Vivant Univers», p. 41

266. A este mismo opúsculo se refiere también R. Escala, en esta forma: «Hábilmente obtenido, este programa ha sido editado y reeditado en castellano y en otras lenguas.» El escritor emplea la edición italiana. (Eccl, núm. 1095 [1962], p. 845).

267. «La Documentation Catholique», 1974, p. 492-493.

últimos años la proporción de un sacerdote por habitante es de 1 por 46 000, y de un sacerdote por católico es de 1 por 23 000[268].

Cuando en marzo-abril de 1974 el arzobispo de la Curia Romana, monseñor Agostino Casaroli, persona de gran experiencia en el manejo de la *Ostpolitik*, visitó Cuba por invitación del episcopado, y logró tener contactos suficientes con los obispos y las diócesis durante la semana larga de permanencia, además de la cortesía con que fue tratado por el gobierno[269], se habló de resultados y «balances positivos»[270]. Éstas son locuciones en filigrana, porque la Iglesia carece de medios de expresión, salvo la predicación en los templos; está radicalmente excluida de la enseñanza y la ayuda de sacerdotes extranjeros se reduce a cifras insignificantes. «Algunos se preguntan por qué en Cuba no se han tomado iniciativas, como en otros países de América Latina, para aumentar los agentes de la evangelización: diáconos permanentes casados, celebrantes de la Palabra, animadores de comunidades cristianas de base. Su razón parece responder al hecho de que estas personas ejercerían un liderato y entrarían así en competencia con las instituciones oficiales; y como la *liberación* de la Palabra de Dios lleva a afrontar las más concretas realidades, tales líderes provocarían conflictos con las personas y con las instituciones»[271].

Por otra parte la Constitución de Cuba refrendada en 1976, y los postulados del Primer Congreso Comunista de 1975, no dejan lugar a mayor esperanza que la de una intimidada supervivencia. El artículo 54 de esta Constitución dice así:

> «El Estado socialista que basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo, reconoce y garantiza la libertad de conciencia, el derecho de cada uno de profesar cualquier creencia religiosa y practicar, dentro del respeto a la ley, el culto de su preferencia.»

Esto significa que la libertad de conciencia se contrabalancea con un Estado omnipotente que «basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo». Por lo demás, en el artículo 38, referente a la educación, se lee:

> «El Estado deberá promover la formación comunista de las nuevas generaciones y la preparación de los jóvenes y de los adultos a la vida social.»

Cuando el Estado y el Partido se identifican, toman muy en serio las cosas. No es actitud sectaria o parcializada afirmar que, por mucho que se

---

268. CELAM, *Iglesia y América Latina. Cifras. Libro auxiliar para la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano*, 1. Cuadro, núm. 15.

269. Fidel Castro le hizo una visita imprevista en la Nunciatura, detalle que destacó la Radio Vaticana («La Documentation Catholique», 1974, ibid.).

270. Eccl, núm. 1687 (1974), p. 527.

271. M. FERNÁNDEZ, *La crisis actual del catolicismo en Cuba*, cit. por «Vivant Univers», p. 41, nota 1.

diga que el comunismo cubano es «comunismo a su manera», o «comunismo criollo», difiera de la conducta observada en la Unión Soviética, los Países Bálticos o Checoslovaquia. Comentando sobre esta situación escribe «Vivant Univers»: «La contradicción es evidente entre la libertad de conciencia y la obligación para todos de *pensar a lo comunista*. Allí se plantea a los cristianos que quieran colaborar sinceramente en la construcción nacional, un problema insoluble: conciliar su fe con los objetivos de la Constitución»[272].

Si a esto se añade la consideración de la «resolución sobre la tesis política en relación con la religión, la Iglesia y los creyentes», hay que concluir «que la religión es asunto privado, es decir, el Estado, como tal, la ignora, pero el Partido, conciencia del poder, la limita y la obstaculiza, por tratarse de una ideología. En tal sentido la *libertad* es nominal y sumamente negativa. Es clara, por otra parte, la beligerancia que se da a las campañas ateas. Mientras la acción de la Iglesia es sólo tolerada en los templos (en forma restringida y limitada), la actividad atea cuenta con todos los estímulos y es pública»[273].

En abril de 1969 el episcopado cubano pudo dirigirse a su pueblo para presentar los documentos de *Medellín* y la encíclica *Populorum progressio*. Lo que mayormente llamó la atención en este documento fue la denuncia dirigida contra el bloqueo continental a que se estaba sometiendo a Cuba[274]. Entusiasmado con esta declaración y con otra ulterior del mes de septiembre, un escritor se augura tiempos nuevos para la Iglesia en Cuba: «Esta Iglesia está cruzando la crisis; esta Iglesia no va a tener crisis en los próximos siglos. De tal manera que si se adapta a la situación, no va a tener que sufrir una crisis futura, porque la más difícil ya la ha atravesado»[275]. Tal vez resulta llena de riesgos esta futurología triunfalista, porque la adaptación a las situaciones no es como quiera: existen límites infranqueables si la

---

272. L.c., p. 38-39.

273. *La libertad pastoral en Cuba* en «Medellín» (Medellín 1976), p. 548-551, con el texto completo de la *Resolución* en materia religiosa. Véase el estudio completo, *La tesis sobre la religión, la Iglesia y los creyentes del I Congreso del Partido Comunista de Cuba*, en la misma revista (1977), p. 536-546. El Congreso se celebró en diciembre de 1975.

274. Texto completo en Eccl, núm. 1441 (1969), p. 713-715.

275. *Desintegración de la Cristiandad colonial*, o.c., p. 77. Igual y aun mayor entusiasmo manifiesta Ernesto Cardenal en su libro *En Cuba*, Buenos Aires 1972, en que recoge las impresiones de su visita a la Isla hecha en 1970. Para él, «La Iglesia revolucionaria de Cuba sería la del Concilio, la de Medellín, la del Evangelio, y la misma de Roma [...]. La selección de sacerdotes que van a venir a Cuba no la hagan a través de nuncios ni obispos, sino de los movimientos clandestinos que luchan por la liberación de esos países.» Él, como parcialmente DUSSEL (o.c., p. 77 y 164), cree que no hubiera habido conflictos en Cuba «si el Concilio hubiera sido un poco antes o la revolución un poco después. La revolución ocurrió justamente en vísperas de que se renovara la Iglesia. Esta renovación para Cuba ya fue tarde» (p. 174 y 94). También el obispo auxiliar de Santiago, monseñor Ariztia, después de una permanencia de 15 días en Cuba pensaba en que la fecha del Concilio hubiera sido la panacea o el antídoto: «Los cristianos en Cuba constituyen una clase inferior [...] porque la revolución sorprendió a la Iglesia antes que se iniciara el Concilio» (citado por T. DONOSO LOERO, *Los Cristianos por el Socialismo en Chile*, [3]1976, p. 160). Ya es mucho que se haga este reconocimiento, que traduce la convicción de una gran capacidad asimilativa del catolicismo cubano, en caso de un Concilio desplazado de fecha.

Iglesia no quiere traicionar su identidad y su deber profético, para emplear un vocablo ya tan manoseado entre algunos escritores. Hay ciertas constantes históricas demasiado férreas como para pensar que el catolicismo en Cuba pueda sobrevivir «en los próximos siglos». Por fuerte que sea y se presente una comunidad católica, difícilmente sobrevive íntegra a una persecución o a una hostilidad prolongada y coherentemente programada. Las estadísticas hablan demasiado claro. La desproporción entre sacerdotes y habitantes se presenta cada año más espectacular. Ello, sin duda, ha incidido en la disminución de los bautismos: en 1970 se bautizó únicamente el 30 % de los niños, y el índice de bautizados por cada mil católicos va siempre en descenso. Las estadísticas llevadas a la reunión de Puebla muestran que en 1972 fueron bautizados 165 niños por cada mil católicos, y en 1975, 102 (cuadro número 8 del *Libro auxiliar núm. 1. Cifras*, Conferencia de Puebla). Ya en 1970 el número de matrimonios religiosos no alcanzaba al 5 % y se calculaba más tarde que la participación dominical apenas alcanzaba al 2 % de la población[276].

Esto no pretende afirmar en modo alguno que antes de la revolución la vida católica mostrara índices alentadores y que haya sido precisamente la revolución la que haya causado todos los estragos. Recordamos al iniciar esta reseña, que en 1942 solamente tomaban parte en la misa dominical 51 000 personas entre cerca de un millón de habitantes de la capital. Pero también se ha de reconocer que sobre una comunidad anagráficamente católica y estructuralmente débil y poco preparada se ha sobrepuesto un régimen de carácter ateo que toma muy en serio sus cometidos. Claro está que poco se ganaría esgrimiendo los datos puramente convencionales que aporta, por principio, el «Anuario Pontificio»: los altísimos porcentajes de católicos de cada diócesis frente al número de habitantes, pueden constituir en muchos casos un espejismo insidioso. Pero la práctica *normal* de la fe, su transmisión y su despliegue requieren ciertos espacios de libertad y el empleo de los medios indispensables de que en Cuba carece la Iglesia. Si el número de matrimonios sacramentales ha disminuido tan seriamente, no se espere un florecimiento de vocaciones ni la evangelización a través de la familia. También en el ámbito de la fe obran las leyes ecológicas y, como escribe en algún lugar el padre Desqueyrat, cuando un Estado permite la apostasía, las apostasías se presentan. Ya tiene este siglo la experiencia de lo que ocurrió en Austria o en la Alemania hitlerianas, o, dentro de signo muy diferente, pero asimismo descristianizador, el experimento secularista en el Canadá o en Holanda[277].

Puede ser cierto que la nueva situación está llamada a suscitar en Cuba, incluso como magnífico paradigma para otras comunidades católicas adormiladas y esclerotizadas de América Latina, el nacimiento de una Iglesia auténtica, «pequeño rebaño», «resto», fermento genuino dentro de la masa

---

276. Véanse cifras análogas, con variantes, en Eccl, núm. 1489 (1970), p. 645; «La Documentation Catholique», 1974, p. 493; «Vivant Univers», p. 39.

277. Véase el estudio de J. BOTS en «Communio», ed. italiana, enero 1979.

social, con creyentes sinceramente convencidos de las exigencias de la fe y de soberana libertad ante cualquier clase de régimen político. Empero ello no justifica el hecho objetivo de una hostilidad sistemática y poderosa ejercida sobre una condición ya de suyo tan precaria y vulnerable como era la del catolicismo cubano al empezar la década del sesenta.

Si este catolicismo no estaba preparado, si tuvo su parte de responsabilidad en la conformación de condiciones que hicieron posible la implantación de un régimen comunista, si los motivos de oposición vinieron a veces de sectores católicos más por pavor del cambio estructural que desmantelaba sus privilegios que por la preocupación de sus efectos descristianizadores, son premoniciones a que no puede hacerse sorda impunemente la conciencia católica latinoamericana[278].

De hecho, el sistema vigente en Cuba no va a cambiar en sus relaciones con la religión. La última *Resolución sobre la política en relación con la religión, la Iglesia y los creyentes*, del Segundo Congreso del Partido Comunista de Cuba, celebrado a fines de 1980, reitera y «mantiene en vigencia» cuanto se afirmó en 1975.

Lo que aquí hemos tratado de presentar es la real situación creada por la revolución triunfante en 1959. A ella no sólo no se opuso la Iglesia, sino que le brindó su apoyo y su entusiasmo. La oposición nació sólo cuando se hizo patente que la revolución llevaba consigo de modo inseparable la implantación de una concepción atea de la sociedad y del hombre. Esta victoria de un sistema sin Dios ha contribuido positivamente a que la Iglesia en América Latina recapacite sobre sus responsabilidades, sus silencios y sus olvidos: otros muchos sistemas ateos han imperado y siguen imperando en nuestro continente. La Iglesia en *Medellín* y en *Puebla* ha comprendido que no

---

278. A.F. Falcone, *O papel da Igreja no e após a Revoluçâo Cubana*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1980), p. 294-312, presenta algunas reflexiones de interés en este sentido, El artículo, con todo, deja insatisfecha a la investigación más severa. No se cita la fuente exacta de cuanto se atribuye a declaraciones de monseñor Eduardo Boza Masvidal. Habla de «cuatro millones de católicos practicantes» en 1959 (nota 5). Aduce documentos de dudosa procedencia o existencia, como un supuesto manifiesto escrito de antemano por tres sacerdotes españoles, para apoyar la invasión de Bahía de Cochinos, cuyo texto castellano no da, siendo así que cita en castellano apartes de discursos de Castro (nota 3), con esta ingenua leyenda: *Boletim avulso do arquivo da Igreja Sâo Paulo*. Comentando una declaración del episcopado cubano de septiembre de 1969, introduce, de su cosecha, los considerandos sobre Jesús, del pensador marxista checo M. Machovec, quien empareja por igual a Jesucristo con Marx (p. 301-302). Afirma que «La Iglesia de Cuba» (sic) participó en el encuentro latinoamericano de Cristianos para el Socialismo, celebrado en Santiago de Chile en abril de 1972. Aduce un documento «que los obispos presentan en este encuentro», con la mención de la fuente hecha en esta forma: *Iglesia en Cuba* (p. 302-304, notas 17-20), sin ninguna especificación; documento que le vale para ilustrar cuatro referencias que, por su naturaleza, exigen total precisión, como las palabras atribuidas a Pablo VI, p. 304, nota 20. Tiene otras imprecisiones serias, como señalar el 8 de diciembre de 1961, y no el 8 de septiembre, como día crucial para las medidas anticatólicas del gobierno. Curiosamente al conocido obispo desterrado, monseñor Boza Masvidal, lo designa repetidamente como Maspidal, etc. Como lo que *gratis asseritur, gratis negatur*, oponemos a esa interpretación otra, bastante más antigua, pero bien documentada: M. Jover, *Presencia de la Iglesia en una sociedad en transformación revolucionaria: la experiencia cubana, ensayo de análisis prospectivo*, en «Exilio», número extraordinario (Nueva York 1969), año 3.°, núm. 3-4; año 4.°, núm. 1, p. 218-253.

puede tener dos pesas y dos medidas. Hay cristianos en América Latina que no ocultan su entusiasmo «por lo que está ocurriendo en Cuba». Un obispo desterrado de su patria contra todo derecho, escribía en La Habana dos meses y medio antes de marchar al exilio:

«La Iglesia tiene un deber que cumplir: dar testimonio de Cristo en el mundo. Y lo dará siempre, y cuando de otra manera no pudiera, al menos con el testimonio elocuentísimo de prolongar su Pasión a través de los siglos y sentir que Cristo clama en sus miembros: ¿Por qué me persigues? Frente al Saulo eterno»[279].

La dictadura de los Somoza en Nicaragua

Entre las dictaduras latinoamericanas del siglo XX se presenta otra que constituye un duro problema para el historiador de la Iglesia. Es el «somocismo» en Nicaragua. Problema en primer lugar, historiográfico, por la dificultad de encontrar por el momento la documentación suficiente que permita establecer un juicio acertado sobre la conducta del episcopado y del clero entre 1936 y 1970. Problema también, por el enjuiciamiento drástico a que aquélla ha sido sometida después de la liquidación del somocismo en julio de 1979.

Si la dictadura de Trujillo en Santo Domingo fue sobre todo, personalista, la de los Somoza en Nicaragua, fue dinástica: su familia fue dueña del país a lo largo de 43 años.

Para la redacción de las páginas que siguen nos valdremos de una documentación dispersa y de testimonios recibidos personalmente de personas competentes. Aquélla se encuentra en revistas, periódicos, ensayos y en artículos de diversas enciclopedias. Los testimonios personales por su origen, nos han parecido valederos. Nos dispensaremos de citar a pie de página, contrariando el método seguido hasta ahora.

El somocismo

Anastasio Somoza García, militar del partido liberal, entra en escena desde 1934 y es el responsable más indicado del asesinato del bravo combatiente Augusto César Sandino. En 1936 «derriba de la presidencia a su tío Sacasa, coloca presidentes manejables, celebra cuatro elecciones fraudulentas, recibe apoyo de los Estados Unidos, hace de Nicaragua una hacienda particular, practica el nepotismo y muere asesinado [29 de septiembre de 1956]. Como presidente dictador tiene un haber y un debe. En su haber: fomentó la industria y diversificó la producción, mejoró las vías de comunicación y los puertos y desarrolló la energía eléctrica. Promovió la educación, incrementó los hospitales y dictó códigos de trabajo y seguridad social. En su debe se le anota una paz a base de hipotecar la libertad, suprimir la

279. E. BOZA MASVIDAL, *Voz en el destierro*, o.c., p. 61.

oposición y no preparar al pueblo políticamente». Este juicio de la *Gran Enciclopedia Rialp* parece demasiado benigno. Por ejemplo, al subir al poder la familia Somoza había un 60 % de analfabetos y en 1956 la mitad, por lo menos, de la población rural, se encontraba en tal estado.

De 1956 a 1979 se turnaron el poder los hijos de Somoza, Luis, Anastasio y algunos validos de la familia, siempre bajo el control somocista.

Cuando Somoza García se hizo con el poder en 1936, Nicaragua llevaba unos 25 años con gobiernos de fachada constitucional bajo la supervigilancia de los Estados Unidos. El gobierno liberal de los años treinta había sucedido a un largo régimen de tendencia conservadora, pero precisamente en aquellos años la nación se encontraba golpeada por una guerra civil, que en parte era también guerra de independencia contra la injerencia norteamericana. La figura de Sandino se había hecho legendaria y su nombre recorría como símbolo patriótico otros países de América Latina.

El comienzo y asentamiento de la dictadura somocista podría explicarse, dentro del cuadro centroamericano, por el cansancio de la guerra civil demasiado sangrienta, por la dependencia de los Estados Unidos, por la deseducación política de las masas, por su misma condición rural, por la supresión previa de Sandino y por el aire de legalidad que Somoza García logró formar en torno de su gobierno, gracias a la existencia de un parlamento, a la redacción de diversas constituciones civiles y a la tolerancia de un partido de oposición, el conservador. Le ayudaron también las circunstancias internacionales de la segunda guerra mundial y de la guerra fría con la psicosis anticomunista que se apoderó de los gobiernos latinoamericanos.

Asegurada la dictadura del primer Somoza, no era difícil desde los años cincuenta prolongar un régimen de tal naturaleza y convertirlo en auténtico despotismo. A fines del decenio de 1960 una parte de la oposición se convierte en guerrilla, capitaneada por el Frente Sandinista de Liberación Nacional, que diez años más tarde, aglutinando a otras fuerzas rebeldes y con la insurrección nacional de todos conocida, derribó la interminable tiranía.

Dos períodos de Iglesia

Es entonces cuando empiezan a menudear los juicios acerca de la conducta del episcopado y del clero frente al somocismo, juicios que será preciso tener en cuenta aunque no en la forma tan generalizada y radical como están formulados cuando se refieren a la actitud observada hasta los años de 1968 ó 1970.

Efectivamente, la historia del episcopado, del clero y de los religiosos durante aquellos 43 años tiene dos períodos bien diferenciados: uno, de 1936 a 1968/1970, y otro desde entonces hasta 1979. La llegada a Nicaragua de un nuncio apostólico muy clarividente, monseñor Lorenzo Antonetti, en 1968, fue decisiva en la conformación de un nuevo cuadro episcopal.

Enjuiciamientos

Se habla, pues, de una «Iglesia conservadora y primitiva, totalmente sometida a la dictadura militar de Anastasio Somoza García y a su descendencia», Iglesia sin líderes, con un clero y unos religiosos anquilosados y marginados del pueblo (Pablo Richard, Javier Solís). Otro escritor afirma que «la función legitimadora de la dictadura somocista fue el principal papel de la Iglesia desde 1937 hasta 1967» (Jorge Arellano). Otra reseña histórica habla de un «silencio y alianza implícita del episcopado con las clases dominantes que apoyaron la dictadura» entre 1930 (sic) y 1970.

Situaciones y posturas: 1936-1968

En el primer período que va de 1936 a 1968/1970, las diócesis de Nicaragua eran cuatro: Managua, León, Granada y Matagalpa, que pasaron a seis en 1962 con la creación de las jurisdicciones de Estelí y de Juigalpa. Había además un vicariato apostólico en Bluefields encomendado a capuchinos de origen extranjero, que aquí no consideramos.

En estos 34 años el número de obispos llegó a once, teniendo en cuenta que unos sucedieron a otros por muerte o traslación, de los que dos nunca fueron diocesanos sino auxiliares de la arquidiócesis de Managua. Tenemos, por tanto, nueve obispos diocesanos.

Cuando Somoza García empezó su presidencia en 1936, el arzobispo de Managua, José Antonio Lezcano, y el de Granada, Canuto José Reyes, pasaban de los 70 años y murieron octogenarios, casi contemporáneamente a principios de los años cincuenta. En 55 años (1913-1968) la arquidiócesis de Managua sólo tuvo dos prelados, debido a su longevidad: Lezcano y Vicente Alejandro González (1952-1968).

En cuanto a la situación del clero hay que precisar estos aspectos: la Iglesia nicaragüense era y sigue siendo de muy escaso clero diocesano. En 1945 contaba con 94 sacerdotes. En 1968 sólo habían aumentado a 111 y así se mantenía el catastrófico porcentaje de un sacerdote diocesano por 18 000 habitantes. Los sacerdotes religiosos eran 63 en 1945 y 189 en 1968. Como el 29 % de los sacerdotes diocesanos y el 95 % de los sacerdotes religiosos eran extranjeros, se hace difícil creer que pudieran constituir una fuerza eficaz frente a la dictadura. Parece, por lo menos, que no tuvieron conciencia de ello hasta los años en que se problematizó la mentalidad cristiana general. Sumando los efectivos de clero diocesano y religioso, nacionales y extranjeros, el número hipotético de habitantes por sacerdote oscilaba en aproximadamente seis mil. El número de ordenaciones en todo el país era, por lo demás, muy bajo: dos en 1960, seis en 1968.

Las religiosas pasaron de 203 en 1945 a 687 en 1970, pero el 72 % estuvo constituido por personal extranjero.

A partir de estas estructuras eclesiásticas el panorama de la Iglesia nicaragüense se presenta, por tanto, desolador. De un escaso número de sacerdotes diocesanos tenían que ser escogidos los obispos. Algunos de éstos

habían experimentado, ya de sacerdotes, la agresiva hostilidad del liberalismo de Zelaya (1893-1909), sobre lo cual encontrará el lector mayores precisiones en la parte correspondiente a la historia de la Iglesia en Centroamérica en este mismo volumen (p. 968ss).

Somoza García llegó a la presidencia como liberal. El congreso que funcionó durante su mandato y el de los sucesores fue predominantemente liberal con no pocos resabios anticatólicos. No puede negarse que la conducta del episcopado con los Somoza hasta los años setenta –con alguna excepción– se ofrece a fundamentar el contenido, si no el tono, de los juicios que hemos aducido anteriormente. Pudo haber ocurrido que en los primeros años de Somoza García no se viera aún al dictador demoníaco. Hoy despierta perplejidad, por ejemplo, el gesto cumplido por el arzobispo Lezcano en 1942, de coronar a la hija del dictador. Pero tampoco entonces el dirigente marxista mexicano, Vicente Lombardo Toledano, de visita en Nicaragua en ese mismo año, tuvo reparo en abrazarlo públicamente y en escribir después que Anastasio Somoza era «hombre inteligente, constante, que le hacía bien a su pueblo, a su modo, y que era, dijéramos, un dictador paternal para su pueblo».

La postura del episcopado fue diversa ante el presidente y ante el congreso. Creyó –de acuerdo con una declaración de 1950 publicada para combatir los proyectos de una constitución anticatólica– que «la moderación de los gobernantes o sus sentimientos católicos» impedían una persecución. Los obispos hicieron frente al congreso y sus leyes tendientes a un ateísmo práctico del Estado. En 1950, en 1952 y en 1953 especialmente, manifestaron que estaban resueltos a ir a la cárcel para defender los derechos de los católicos singularmente en el terreno del matrimonio, y el nuevo arzobispo, Vicente Alejandro González, declaró que, a causa de la irreligiosidad legislativa, tendría que verse obligado a señalar un candidato a los católicos para las próximas elecciones. Se ha escrito también que después del asesinato de Somoza García, este arzobispo le celebró «honras fúnebres de príncipe de la Iglesia». Pero eso fue lo que comentaron los periódicos del régimen, no que lo afirmara el arzobispo.

Siguiéronse los gobiernos dinásticos de la familia o de su contorno. Irrita saber que algunos prelados se mostraron aquiescentes recibiendo regalos y automóviles oficiales. Hubo también sacerdotes y comunidades religiosas que se dejaron halagar por la munificencia somocista. Todo lo cual habrá de aparecer más tarde, y con razón, como una complicidad con la dictadura.

El clero tenía la persuasión de que la intervención presidencial era decisiva en la elección de los obispos. Uno de éstos, auxiliar de Managua desde 1966, intrigó sobremanera ante la Santa Sede, sin lograrlo, para suceder al ya octogenario arzobispo González a fines de los años sesenta.

Dentro de esta historia que ha sido calificada de servilismo, hemos de hacer excepción del obispo de Matagalpa, monseñor Octavio José Calderón, que no quiso asistir a los funerales del primer dictador en 1956, se negó a aceptar regalos oficiales y a recibir en visita al candidato presidencial Somoza Debayle en sus giras preelectorales. Su episcopado se extiende de

1947 a 1970. También el obispo de León, monseñor Isidoro Oviedo, debió de percibir tales ambigüedades eclesiásticas, ya que en las observaciones enviadas a la comisión antepreparatoria del Concilio, puso en guardia contra los equívocos en que podían incurrir los nuncios y los obispos y para que «los personajes de conducta abiertamente opuesta a la doctrina de la Iglesia y a sus criterios, no fueran homenajeados con distinciones eclesiásticas».

Evaluación

Podría llegarse a esta conclusión, al menos provisional, sobre el período que va de 1936 a 1968/1970: los comienzos de la dictadura somocista sorprendieron a una jerarquía numéricamente pequeña, impreparada, tal vez temerosa de que se reanudara una persecución liberal como la sufrida algunos decenios atrás. Los Somoza, por táctica, no estaban interesados en provocar el resurgimiento de viejos conflictos religiosos y podían controlar los ímpetus sectarios del congreso, aunque el espíritu laicista siguió impregnando la legislación. El episcopado en conjunto, careció de visión y de sensibilidad y no sólo no se mostró valeroso, sino que por su conducta apareció en connivencia con cuanto presenciaba y padecía gran parte del pueblo nicaragüense. El escaso clero diocesano y los religiosos, extranjeros en su mayor parte, procedieron en forma semejante. Aunque verosímilmente no existan documentos oficiales del episcopado de apoyo explícito a la dictadura, los silencios y los hechos tenían que parecer ante el pueblo, profundamente religioso, como una suerte de bendición o de exorcismo oficiado por los primeros responsables de la Iglesia. Mientras no se clarifique históricamente la situación en sentido diverso, el catolicismo no podrá menos de deplorar irremediablemente esta página de su historia.

Hacia el cambio

El año de 1968 significa para la Iglesia en Nicaragua un momento providencial con la llegada del nuevo nuncio, monseñor Lorenzo Antonetti, para representar a la Santa Sede ante los gobiernos de Managua y Tegucigalpa. Es además el año de *Medellín.*

Al nuncio se le ofreció la coyuntura de un cambio de obispos por la muerte o la renuncia de la antigua guardia. Hizo comprender al clero que para nada entraba el gobierno en la elección de los obispos, la cual dependía, en último término, de la decisión de la Santa Sede. Así, por ejemplo, frenó rotundamente las intrigas de cierto eclesiástico que aspiraba a ocupar la sede metropolitana. Entre 1969 y 1972 se eligieron para las diócesis de Managua, León, Granada y Matagalpa un grupo de obispos que destacarían en seguida por una actitud más realista y decidida frente a los atropellos cometidos por el gobierno. En 1970 fue preconizado para el arzobispado de Managua el salesiano Miguel Obando Bravo, llamado por el escritor sandinista Jorge E. Arellano, «el arzobispo de la esperanza». El nuncio Antonetti esquivó hábilmente adoptar actitudes y gestos que, aun perteneciendo al

papel diplomático, podrían engañar a la opinión pública. Desempeñó su cargo hasta mitad de 1973 cuando pasó como pronuncio al Zaire.

Hacia la ruptura

En junio de 1970 se reunieron en Guatemala 35 obispos centroamericanos y redactaron un documento sobre los derechos humanos que lleva toda la inspiración de Medellín. Fustigaron «el egoísmo de los satisfechos», la tortura, el crimen sobre todo oficial y el sofocamiento de las libertades. Pero esta notable pieza no se hizo pública en Nicaragua en razón de que aún no había unidad de criterios en el episcopado. Era presidente de la Conferencia Episcopal el obispo auxiliar de Managua, Donaldo Chávez, demasiado vinculado entonces al gobierno de Somoza, aspirante sin éxito al arzobispado de la capital, hombre que años más tarde abandonará el ministerio y la Iglesia.

En otra carta colectiva de los obispos diocesanos, junio de 1972, en que se analiza la situación del país y representa ya una ruptura con las actitudes del antiguo episcopado, falta también la firma del obispo de Granada, Marco Antonio García, quien en sus 20 años de episcopado había recibido favores del gobierno.

La nueva línea se hizo poco a poco más definida. Entre 1971 y 1974 los obispos se pronunciaron sobre los deberes del testimonio y de la acción cristiana en el mundo político. Para demostrar coherencia efectiva con cuanto enseñaba, el nuevo arzobispo de Managua hizo unas declaraciones juzgadas de «sensacionales»: declaró que no se inscribiría para votar en las próximas elecciones porque no ofrecían ninguna perspectiva de mayor justicia social. Se trataba de prolongar un nuevo mandato de Somoza Debayle hasta 1980 ó 1981. Provocó además un nuevo desaire: el gobierno le había obsequiado con un automóvil cuando monseñor Obando fue promovido al arzobispado de Managua. El prelado no lo usó; lo vendió en seguida y destinó el dinero a una obra social.

A mediados del año siguiente, 1971, se invitó por primera vez a un obispo a pronunciar el discurso inaugural de apertura académica de la universidad autónoma de Nicaragua, y éste fue Obando Bravo. El arzobispo escogió el tema de la violencia y de las circunstancias concretas de su patria: «Es fácil –dijo– condenar la violencia, pero es preciso reconocerla en todas sus dimensiones y condenarla en todos los terrenos. La iniciativa de la violencia no viene generalmente de los pobres y de los oprimidos. Viene sobre todo de los que ejercen el poder y disponen de fuerzas para servir a un orden establecido bien determinado. La revolución parece inevitable y aun necesaria si se quiere servir a la liberación de las masas.» Terminó citando las palabras de la última carta pastoral del episcopado: «El fermento revolucionario, la guerrilla [...] no es sino el grito incoercible de un pueblo que toma conciencia de su situación y trata de romper los grillos que lo aprisionan. Se podrá reprimir estas aspiraciones por la fuerza, pero el movimiento está en marcha y los viejos sistemas muestran ya sus fisuras. Los hombres

sinceros, los cristianos convencidos, deben comprender que es un deber trabajar en la corriente de este cambio y no tratar de frenarlo.»

El distanciamiento del régimen por parte del episcopado se acentuó a fines de 1974 cuando los obispos se negaron a asistir a las ceremonias de instalación del nuevo mandato que asumía Somoza Debayle. La oposición se torna abierta con la publicación del mensaje de año nuevo de 1977. Su temática será ampliada de diversos modos en otros documentos posteriores. Se denuncia, pues, el estado de terror a que está sometido el pueblo en diversos departamentos del país y el abandono por parte del gobierno «de las leyes institucionales de la nación y de todo sano principio de orden público». Se condena el aumento de «la acumulación de tierras y riquezas en manos de unos pocos», el despojo a que están siendo sometidos los campesinos, los crímenes oficiales con el pretexto del estado de emergencia y la sevicia y persecución religiosa contra los agentes pastorales y los líderes de las comunidades rurales. «Resumimos –dicen los obispos– en tres peticiones este llamado a la conciencia de todos los nicaragüenses y a nuestras autoridades gubernamentales. En concreto pedimos: 1) Garantía de la vida y del trabajo y retorno de las garantías ciudadanas; 2) enjuiciamiento adecuado para los delitos comunes y los así llamados "políticos"; 3) libertad para promover un orden más justo y más ecuánime.»

La censura del gobierno prohibió la publicación de este mensaje en los diarios de Nicaragua.

Laicos, sacerdotes y religiosos

Ya desde 1970, pero sobre todo después del terremoto de diciembre de 1972 que destruyó Managua, creció y se fortaleció un movimiento de intelectuales y jóvenes católicos que aprendieron a conocerse y a convivir ante la vista de tantos sufrimientos del pueblo provocados por los abusos de los poderosos y los cataclismos naturales. Sus miembros eran, en gran parte, ex alumnos de colegios dirigidos por congregaciones religiosas. De esta última observación hecha en 1980 por la revista I-DOC (núm. 11, p. 22) puede inferirse que, por lo menos en los últimos años, los centros de educación católicos se habían sensibilizado frente a la realidad nacional. «La juventud de Nicaragua –dirá años más tarde el presidente de la Conferencia Episcopal, monseñor Manuel Salazar– ha escogido el camino de las armas porque se le cerró el de una auténtica justicia social.» Entre los años de 1976 y 1979 no pocos colegios, iglesias y casas de religiosos se convirtieron en refugio de combatientes y perseguidos.

En mayo de 1976 los obispos de Estelí y Matagalpa y el vicario apostólico Bluefields visitaron a Somoza para protestar que bajo cubierta de antiguerrilla se estaba torturando y asesinando a los campesinos. También elevaron su protesta los misioneros capuchinos de Bluefields con el vicario apostólico a la cabeza por los atropellos criminales infligidos a las poblaciones de Matagalpa, Ocotal y Siuna.

El mismo año el jesuita padre Fernando Cardenal hizo una lúcida y

valiente denuncia ante una comisión del Congreso norteamericano sobre las atrocidades que se estaban cometiendo. Dos años antes había intentado hacerlo el periodista Pedro Chamorro, director del diario de oposición «La Prensa», pero el gobierno se lo había impedido. El periódico fue sometido siempre a arbitrarias censuras. Un primo hermano del padre Fernando Cardenal, el sacerdote Ernesto Cardenal, tuvo que sufrir el incendio de su célebre realización comunitaria de Solentiname en noviembre de 1977, que funcionaba desde hacía diez años. Era un centro de promoción humana a través de la artesanía, el arte, la pedagogía, la biblioteca, los talleres y las cooperativas. En una *Carta abierta de Solentiname* publicada en numerosas revistas internacionales, el padre Ernesto Cardenal describe y explica cómo ocurrió la venganza de la Guardia Nacional después de que un grupo de muchachos formados en Solentiname se decidió a tomar las armas, «únicamente por una razón, por su amor al Reino de Dios». En el asalto al puesto militar de San Carlos resultaron muertos varios soldados. Los guerrilleros no lo incendiaron para que no perecieran los militares heridos. «Combatieron sin odio», dice la Carta de Solentiname. Expulsado de Nicaragua, el padre Ernesto Cardenal asumió la función de ministro de relaciones exteriores del Frente Sandinista, «haciendo demostración de sus convicciones revolucionarias y de su aceptación del marxismo» (I-DOC, oct.-dic. 1982, p. 81). Desde 1972 se había declarado procastrista.

El primer mensaje de 1978

El 10 de enero de 1978 fue asesinado el periodista Pedro Chamorro, director de «La Prensa», opositor resuelto del gobierno. Se siguió una conmoción popular cada vez más generalizada, reprimida a sangre y fuego por un dispositivo gubernamental cuya acción se prolongó hasta finales de febrero.

El 28 de enero se leyó en las 170 parroquias de Nicaragua un mensaje del episcopado, censurado por la prensa y la televisión oficial, que asumía de nuevo una vigorosa posición contra la dictadura de Somoza. Enumeraba una serie de injusticias a que estaban sometidos los ciudadanos: ausencia total de derechos civiles a pesar de palabras lenificantes; misterio que rodeaba la muerte o desaparición de innumerables personas; enriquecimiento y abuso de los funcionarios, corrupción burocrática ampliamente extendida y escándalos públicos sin ninguna intervención oficial para reprimirlos; juego, droga, prostitución, alcoholismo protegidos y explotados por quienes debían combatir el vicio; extorsiones ejercidas sobre los ciudadanos; insulto al derecho de los nicaragüenses para elegir libremente a sus mandatarios, debido a las manipulaciones del partido de gobierno; carencia de medios de los trabajadores para defender sus derechos; mutilación del derecho a una información libre; parcialidad y selectivismo en la aplicación de la justicia; miseria inhumana de los pobres, marginados del presupuesto nacional.

Esta requisitoria concluye así: las condiciones del país han llegado a tal extremo que una parte importante de «nuestro pueblo, comprendidos allí

jóvenes de las universidades y del mundo rural no encuentran otra solución que el recurso de las armas».

Visita al papa. La nunciatura

En mayo del mismo año los obispos de Nicaragua hicieron la visita *ad limina*, es decir, la visita que debe hacerse en determinados períodos al papa y a la Santa Sede, para conferir sobre la marcha y la situación de las iglesias particulares. El vicepresidente de la Conferencia Episcopal se dirigió al papa en la audiencia conjunta, diciendo que a «la tradicional acción de la Iglesia en favor de los enfermos y necesitados en el plano individual, se añadía hoy la difícil y delicada participación de la Iglesia en la liberación de quienes estaban oprimidos por una injusticia social tanto más nociva cuanto que estaba además organizada institucionalmente».

En su respuesta, Pablo VI confirmó los esfuerzos y esperanzas del episcopado, «como homenaje público –dijo– que queremos rendir a vuestro ministerio silencioso y a veces incomprendido, en medio de numerosas y grandes dificultades». La alocución del papa deja entrever cierta preocupación por la unidad del episcopado y de éste con la nunciatura. Añadió el papa: «Será de gran ayuda una cordial cohesión y unidad de intentos por parte del episcopado, en estrecha comunión con el representante pontificio, cuyo genuino espíritu de servicio a la Iglesia esperamos que encuentre amplia correspondencia en vuestro país.»

Desde 1974 era nuncio ante los gobiernos de Nicaragua y Honduras el arzobispo colombiano Gabriel Montalvo. Su gestión era extremadamente difícil. El juicio de Pablo VI se verá contrastado a pocos meses por el sacerdote Ernesto Cardenal, quien en una visita a Bogotá en el mes de octubre atacó con vehemencia la conducta del nuncio y prometió que una de las primeras medidas que adoptaría la revolución triunfante sería la de expulsarlo de Nicaragua. En 1980 fue trasladado a la nunciatura de Argelia.

Ignoramos lo que los obispos trataron en particular con el papa. Quizás abordaron el tema de la aplicación concreta de aquel pasaje de la encíclica *Populorum progressio* (núm. 31) sobre el derecho que asiste a los pueblos de rebelarse en casos de tiranías abiertas y prolongadas.

Agosto y septiembre de 1978

Al empezar el mes de agosto de 1978 apareció un nuevo mensaje episcopal dirigido «a los hombres de buena voluntad». Se reafirmó el deber que tiene la Iglesia de rebelarse contra cualquier injusticia aun a costa de no ser comprendida y de ser perseguida. Los obispos querían dar «una respuesta clara, serena y firme. La suerte de nuestro pueblo –escriben– no puede dejarnos indiferentes. A veces el silencio es complicidad». Reiteraron cuanto ya habían dicho al empezar el año. Bajo el subtítulo que reza *Somos solidarios del grito del pueblo*, hablan del «inmenso grito de nuestro pueblo que se alza de un abismo de miseria» y piden la instauración de un nuevo

orden social y político con reformas estructurales auténticas. «La doctrina de la seguridad nacional, tan de moda en nuestro continente, no podrá frenar la marea de protestas que viene del pueblo, y aunque la paz sin la justicia es un sueño, también será un sueño frenar la violencia de los que cansados de recurrir a otros medios exigen justicia.»

A poco aparecía otro documento, esta vez del arzobispo metropolitano y de su presbiterio, pidiendo que cesara el enfrentamiento y la angustia, la matanza y el odio. Se pedía el retiro de Somoza como única solución, porque pensar en sofocar la protesta con un aparato militar sólo hundiría al país en un abismo de sangre y destrucción.

Es evidente el papel protagónico del arzobispo Obando y Bravo a lo largo de este decenio. Si ha podido decirse que antes le faltaba a la Iglesia un líder, ahora lo había encontrado. Se convirtió en el ariete contra la tiranía. Según declaraciones de un combatiente sandinista, «la Guardia Nacional había tratado de asesinarlo y fue salvado a última hora por la intervención de un oficial», de acuerdo con noticia publicada por la revista progresista italiana «Il Regno». En declaraciones a la misma publicación, el padre Giorgio Callegari, miembro de la CLAR (Confederación de Religiosos de América Latina), lo señaló «como uno de los obispos disponibles al sandinismo». Asimismo, cuando el combatiente revolucionario Edén Pastora realizó a fines de agosto la espectacular invasión del parlamento, manteniendo como rehenes a unas 600 personas, de las que unas 60 eran diputados, un ministro y un primo hermano de Somoza, fue monseñor Obando la persona escogida para mediar: el dictador accedió a liberar a 58 prisioneros políticos, entregó medio millón de dólares exigidos que debían ser consignados al padre Ernesto Cardenal, y puso dos aviones a disposición de los presos liberados que fueron acompañados a Panamá por el arzobispo.

No deben olvidarse estas referencias concretas para cotejarlas con cuanto empezará a decirse y a escribirse más tarde en contra de monseñor Obando.

En septiembre, el consejo presbiteral de Managua y los religiosos hicieron pública una carta dirigida al presidente de los Estados Unidos para informar al mundo sobre una represión como nunca la había conocido Nicaragua. Señalaron las tropelías del régimen, su rapacidad, la corrupción administrativa, la fuga de capitales y el terror generalizado. Pidieron a Carter que suprimiera toda ayuda a la tiranía para contribuir «a debilitar el recuerdo de cómo comenzaron a gobernar los Somoza».

1979. Conclusión

El año 1979 se hizo ya insostenible para Somoza. A principios de junio el episcopado reconoció el derecho del pueblo a la insurrección. Para la historia de la Iglesia, este paso reviste particular valor, primeramente porque se pasa sobre las discusiones abstractas acerca de la aplicación de tal derecho y se sacan consecuencias prácticas de la doctrina católica en un terreno erizado de peligros y, en segundo lugar, porque en el caso concreto

de la revolución nicaragüense no era un secreto que la izquierda llevaba la hegemonía de las operaciones.

El gobierno somocista cayó el 19 de julio. La lucha costó a Nicaragua 40 000 muertos, 40 000 huérfanos, 70 000 heridos e inválidos, 150 000 refugiados y numerosas poblaciones destruidas. El protagonista de la revolución fue todo el pueblo, católico en su mayoría. La insistencia posterior acerca de esta participación cristiana en una revolución irá marginando cada vez más la importancia del papel desempeñado por los obispos en los últimos años.

Existe una coincidencia que invita a reflexionar a los responsables de la Iglesia en América Latina: el vigor y la eficacia con que el pueblo de Nicaragua iba reclamando sus derechos corre parejo con la toma de posición de los obispos y la solidaridad de los sacerdotes y religiosos. Otro ejemplo parecido ha podido constatarse en Chile y en el Brasil. En repetidas ocasiones el episcopado nicaragüense manifestó su voluntad de paz y, en principio, se opuso a formas de violencia, pero comprendió asimismo su responsabilidad ante el «inmenso grito del pueblo que se alzaba de un abismo de miseria» y el deber pastoral y moral de la Iglesia para cortar toda realidad o apariencia de complicidad con estructuras de opresión y de injusticia.

El decenio de 1970 está, pues, en contraste decidido con los decenios anteriores. Sea lo que fuere de ellos, rescata la memoria de la Iglesia de un pasado inmediato con el que los historiadores pueden mostrarse injustos en algunos aspectos, pero que continuará llenando de pesadumbre, mientras no aparezcan elementos positivos, la historia de una afligida porción de la Iglesia latinoamericana.

Pero es de justicia advertir que aquí solamente hemos tratado de un aspecto de la acción pastoral de los obispos y del clero en los años de la dictadura. No obstante la significación del mismo para la historia de la nación y de su Iglesia, este aspecto no agota toda la preocupación de sus primeros responsables. El episcopado, también, debió atender a otros frentes complejos en medio de inmensas dificultades y limitaciones, sobre todo el de la escasez de sacerdotes y el de la legislación irreligiosa, y no hizo poco. Las derrotas en un terreno no significan capitulación generalizada. Sólo una visión parcializada de la historia lleva a juzgar una institución o una persona tomando como criterio exclusivo sus aspectos más vulnerables.

2. *Las estructuras de la Iglesia (1900-1980)*

Aunque el título general de este capítulo abarca los años comprendidos entre el Primer Concilio Plenario Latinoamericano y todo el decenio de 1950, hemos de advertir que, por razones de método, aquí consideraremos globalmente el período que va desde 1900 hasta 1980[280].

280. Para los datos estadísticos tomamos: CELAM, *Directorio Católico Latinoamericano*, Bogotá 1968; id., *Iglesia y América Latina, Cifras. Libro auxiliar para la Conferencia General del*

a) *Crecimiento numérico de las jurisdicciones eclesiásticas*

En 1900, la Iglesia contaba en Latinoamérica (incluyendo a Haití), 20 arquidiócesis, 93 diócesis, y unos pocos territorios misionales. En 1980 las jurisdicciones eclesiásticas eran cerca de 700. En todo el siglo XIX se habían creado 65 diócesis, y, en cambio, entre 1900 y 1950 se erigieron 144 diócesis, 44 sedes metropolitanas, 31 vicariatos apostólicos, 34 prelaturas y 15 prefecturas apostólicas. Es decir, 268 nuevas circunscripciones[281]. Sin embargo, durante la Conferencia Episcopal de Río, el obispo de Cuernavaca, monseñor Sergio Méndez, manifestaba la impresión de que aún era escaso el número de diócesis para la vastedad del territorio y el incremento de la población. La Santa Sede se veía no pocas veces inhibida por la inestabilidad política de nuestras repúblicas, las intromisiones patronalistas y la pobreza de las mismas Iglesias. En 1900, a excepción de México y del Brasil, cada república formaba una sola provincia eclesiástica, y, todavía peor, toda Centroamérica constituía una provincia con la sede metropolitana en Guatemala. El Paraguay dependía, a través de Asunción, del arzobispado de Buenos Aires.

Pero en algunas naciones la situación empezó a mejorar. En 1939, al celebrarse el I Concilio Plenario del Brasil, se reunieron 104 obispos. En la inmensa república la evolución es notabilísima. Las 17 jurisdicciones de 1900 son 58 en 1920; 88 en 1930; 100, en 1940; 113, en 1950; 145 en 1960; 178 en los años del Concilio, y 240 cuando la nación recibe la visita del Papa en 1980.

También, desde 1910, la anómala coyuntura de Centroamérica giró hacia una mejor disposición. La presencia del delegado apostólico, el salesiano monseñor Cagliero coincide con una moderada creación de diócesis en Guatemala, El Salvador y Nicaragua. El papa Benedicto XV aumenta el número en Honduras[282], donde encontramos un estado extremadamente anormal con la prolongada vacante de Tegucigalpa desde 1933 hasta 1948. Puerto Rico fue una sola diócesis hasta 1924, cuando se erigió la de Ponce, y se hubo de esperar a 1960 para la creación de dos nuevas jurisdicciones. Apenas en 1929 la diócesis de Asunción fue elevada a metropolitana, con dos sedes sufragáneas. En este sentido la situación más crítica fue la de Santo Domingo que únicamente en 1953 se dividió en tres jurisdicciones.

En 1934 Pío XI creó seis arquidiócesis y 10 diócesis nuevas en la Argentina y en 1957, Pío XII erigió de un golpe 12 diócesis, a las que se añadieron otras 11 en los cuatro años siguientes.

Antes de la celebración del Concilio fue Pío XII quien mayormente se preocupó por la multiplicación de jurisdicciones eclesiásticas en América

Episcopado Latinoamericano, 1, Bogotá 1978; W.J. GIBBONS, *Basic Ecclesiastical Statistics for Latin America.* World Horizons Reports, Nueva York 1956, reproducidas en J. CONSIDINE, *New Horizons in Latin America,* Nueva York 1958, p. 327-336; F. HOUTART *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio,* Friburgo de Brisgovia - Bogotá 1962; W. PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika,* Lovaina 1965.

281. LA, 1954, p. 108.

282. La sede de Comayagua pasó a Tegucigalpa en 1907.

Latina: de las 399 que existían en 1957, 131 habían sido creadas por él[283]. Las naciones favorecidas fueron Argentina, Colombia, Guatemala, Paraguay, Perú, República Dominicana y El Salvador.

Sería muy interesante conocer los pasos dados, y las dificultades sorteadas por la Santa Sede con gobiernos que se aferraban al patronato, como en Venezuela, donde en 1924 se pasó a 2 arzobispados y ocho diócesis, y a 13 en 1955; o en el Paraguay, la Argentina y el Perú, cuyos regímenes se mostraban a veces intransigentes en el supuesto derecho de patronato.

De acuerdo con las estadísticas del *Directorio Católico Latinoamericano* del CELAM publicado en 1968, la evolución del número de circunscripciones eclesiásticas entre 1945 y 1965 fue la siguiente:

1945	1950	1955	1960	1965
303	327	372	461	547[284]

Por mucho que se estimule la multiplicación de diócesis, la pastoral episcopal quedaría todavía gravemente bloqueada: la extensión de no pocas circunscripciones, superiores cada una a Bélgica, Holanda, Irlanda, Suiza o Austria, constituye un obstáculo casi infranqueable a la actividad personal de los obispos, como podrá inferir el lector del siguiente cuadro que basamos a manera de muestreo, en los datos del «Anuario Pontificio» de 1960:

Diócesis	País	Extensión Km^2	Habitantes
Manáus	Brasil	487 762	345 000
Mendoza	Argentina	148 738	800 000
Durango	México	115 707	595 000
Resistencia	Argentina	99 644	670 000
Cuzco	Perú	70 304	452 000
La Paz	Bolivia	69 000	1 000 000
Maracaibo	Venezuela	50 000	840 000
Culiacán	México	43 253	445 000
Santiago de Cuba	Cuba	37 000	2 215 000[285]

b) *El problema crucial de la Iglesia latinoamericana: la escasez de sacerdotes*[286]

Como puede observarse en la bibliografía, la preocupación por este problema, el mayor, sin duda, se manifiesta abiertamente a mitad del si-

283. Véanse los datos en LA, 1957, p. 344. De 69 provincias eclesiásticas, Pío XII erigió 14; de 301 diócesis, 73; de 40 prelaturas, 20; de 41 vicariatos, 25; de 14 prefecturas, 10.

284. Véanse al final de la obra citada, cuadro I/1, p. 545.

285. La gravedad de tal situación ha sido expuesta por el obispo de Cajamarca (Perú), monseñor J. DAMMERT BELLIDO, colaborador también en este volumen. *¿Es aplicable la legislación canónica en América Latina?*, en «Revista española de Derecho Canónico» 17 (1962), p. 513-523. Del mismo: *Un grave problema, la distancia,* en «Incunable» 2 (Salamanca 1955), p. 117ss.

286. El estudio más serio ha sido hecho por W. PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika,* o.c. (con mucha bibliografía). Téngase en cuenta la evaluación de este estudio presentada por A.

glo xx. Quienes la abordan emplean un lenguaje que no hemos de calificar de tremendista: «el máximo problema», «una Iglesia en peligro», «el máximo problema de la Iglesia hondureña», «el más urgente problema del Brasil» (¡1936!), «el problema capital de la Iglesia en Venezuela».

El fenómeno y su evolución en América Latina[287]

Año	Población	Católicos	Sac. dioces.	Sac. rel.	Total	Fieles por sacerdote
1900	-	56 580 000	10 614	4 164	14 778	3829
1912	-	69 213 000	11 903	4 103	16 006	4324
1928	-	85 731 000	12 543	6 307	18 850	4548
1951	159 767 000	148 216 000	-	-	29 039	5104
1959	-	176 533 000	19 227	19 404	38 631	4560
1963	-	203 415 000	20 393	21 190	41 581	4891

Al estudiar el Concilio Plenario de 1899 advertimos que no se tocó el problema de la escasez de sacerdotes. Precisamente entonces el arzobispo de Bogotá presentaba a la Santa Sede el hecho de que en su arquidiócesis se llegaba al extremo de que un párroco hubiera de atender a dos, a cinco y aun a siete parroquias[288]. En los mismos años el arzobispo de Antequera (México), en las observaciones enviadas a Roma para la preparación de aquel Concilio, informaba que en su territorio existían 502 parroquias vacantes[289]. Hacia 1910 el delegado apostólico en América Central, Giovanni Cagliero, podía verificar la enorme falta de clero: en El Salvador había un sacerdote por 20 000 habitantes[290].

TIBESAR, *The Shortage of Priests in Latin America = A Historical evaluation of Werner Promper's «Priesternot in Lateinamerika»*, en «The Americas» (W) 22 (1966), p 413-420 Señalamos otros estudios F CAVALLI, *Solidarietà Cattolica per la ripresa religiosa nell'America Latina* en «La Civiltà Cattolica», 111/4 (p 379-393), F HOUTART, o c , antes, nota 280, J LUZZI, *L'appel de l'Amérique Latine*, en «Nouvelle Revue Théologique» 85 (Tournai 1953), p 617-627, id , *L'Amérique Latine a besoin de prêtres*, ibid 87 (1955), p 822-848, A SCHMIDT, *Panorama general de la Iglesia y sus seminarios en América Latina*, Relación para el Primer Congreso Latinoamericano de rectores de seminarios Roma 1958 (mimeogr), Bogotá 1958, P TERMOZ, *Amérique Latine*, en DTC (1903), col 1081-1087 Estudio reciente y seriamente documentado A MENDOZA SADABA, *Ministros y ministerios en América Latina*, informes «Pro Mundi Vita», Bruselas 1 (1977)

287 Seguimos los datos de W PROMPER, o c , p 34-35, pero se debe advertir que se registran diferencias entre los diversos estudios totales o parciales realizados V gr no coinciden exactamente los datos de PROMPER con los de F HOUTART o del *Directorio Católico Latinoamericano* o de la revista «Latinoamérica»

288 Referido por el obispo de Cartagena en unas *Instrucciones al clero de Cartagena*, 1900, p 17 Véase apartado I, p 553ss En esa presentación del arzobispo, la solicitud no versa directamente sobre la escasez de clero, sino sobre la aplicación de la *Misa pro populo*

289 F MORANDO, *Il Primero Concilio Plenario Latinoamericano*, cap III No parece que el prelado tratara del tema de la falta de sacerdotes, sino de la dificultad para los concursos parroquiales

290 G CASSANO, o c., II, p 663 En 1953 la revista «Latinoamérica», p 318, aducía estos datos que no se compadecen bien con los de Cagliero entre 1910 y 1940 habían muerto en El Salvador 95 sacerdotes y se habían ordenado 56 En 1948 había un sacerdote por 10 000 habitantes Podrían ajustarse los datos si se admite este mejoramiento por la entrada de muchos

Si se observan las estadísticas de W. Promper se advertirá que el número de sacerdotes diocesanos, por lo común oriundos de América Latina, es, en los primeros decenios, superior al de religiosos. Ello indica una débil autarquía de nuestras Iglesias. El aumento de sacerdotes religiosos sobre el número de diocesanos que se registra más tarde, puede obedecer parcialmente al desarrollo autóctono de algunas familias religiosas ya arraigadas en nuestro continente: franciscanos, jesuitas, salesianos; pero ha de atribuirse especialmente a los contingentes numerosos que empiezan a llegar desde Europa, los Estados Unidos y el Canadá después de la segunda guerra mundial: claretianos, capuchinos, Maryknoll, oblatos de María, además de otros grandes grupos de congregaciones religiosas que ya se habían asentado en América Latina. Pero muchos de los que llegan van a reforzar o a crear actividades no vinculadas directamente con las parroquias, sino con otros apostolados, especialmente el educacional. Esto genera una concentración en las grandes ciudades.

De los 41 000 sacerdotes de los años sesenta, 17 000 eran no nacionales, especialmente hispanos (8000), italianos (2000), de los Estados Unidos (1850), alemanes (1500), holandeses (1400)[291]. En 1975 los católicos en el mundo eran 718 000 000 y los sacerdotes llegaban a 421 000. La América Latina contaba con 276 000 000 de habitantes y sólo con unos 47 000 sacerdotes. Esto significaba que Latinoamérica, con el 38,4 % de todos los católicos, tenía solamente el 11 % de los sacerdotes. Mientras la proporción de católicos por sacerdote en el resto de la Iglesia era de 1181, en Latinoamérica era de 6000. La gravedad del problema tendía a crecer por la acentuación de la crisis vocacional y sacerdotal de los países europeos que perdían su capacidad de ayuda para los 25 años que aún restaban para finalizar el siglo xx[292].

La dramaticidad de esta situación aparece en forma concreta comparando la proyección hecha en los años de euforia vocacional y misionera, al celebrarse el Concilio Vaticano II, y la realidad de 1975[293]:

En 1975 debería haber	Pero hay
20 910 parroquias	20 523
27 645 sacerdotes diocesanos	22 527
28 641 sacerdotes religiosos	23 820
56 286 sacerdotes en total	46 392
144 511 religiosas	120 834

sacerdotes religiosos extranjeros Los datos de Promper son mucho más optimistas en 1912 había un sacerdote por 7042 fieles Su fuente es el *Atlas Hierarchicus* de K Streit, 1913 (o c), p 41

291 W Promper, o c., p 57

292 Estadísticas del CELAM, *Iglesia y América Latina Cifras,* cuadros 12, 13 y 23

293 Empleamos las proyecciones del *Directorio Católico Latinoamericano,* del CELAM, citado anteriormente, p 543-550 y los datos de *Cifras,* citado en la nota precedente, cuadros 12, 13 y 23

Se deberá tener en cuenta, asimismo, el fenómeno del abandono del ministerio sacerdotal, a veces preocupante, en América Latina. En 1974 se redujeron al estado laical en Latinoamérica, 273 sacerdotes diocesanos. Aunque la cifra no corresponde sino al 1,22 % del clero secular, no debe olvidarse el número de parroquias o de obras apostólicas que han quedado privadas de sacerdotes y sin posibilidad inmediata de solución[294].

En las conversaciones de la Asociación Cultural Iberoamericana tenidas en Madrid en agosto de 1955, se llegó a afirmar que en América Latina había 40 000 poblaciones carentes de sacerdote. El argentino padre Agustín Elizalde hacía subir el número a 100 000[295].

En general los países peor librados han sido los de Centroamérica y de las Antillas. Aparte el caso de Cuba, del que fueron expulsados o salieron varios centenares de sacerdotes, entre 1960 y 1961, en su mayoría extranjeros, encontramos a Honduras con 11 040 fieles por sacerdote, y a Guatemala con más de 9000, hacia 1960[296]. Aun antes de la subida de Fidel Castro al poder, Cuba se resentía mucho de falta de clero nacional. En 1953, la isla contaba 639 sacerdotes para cinco millones y medio de habitantes. La diócesis de Cienfuegos, por ejemplo, disponía apenas de 76 sacerdotes en total, para un millón de habitantes, mientras en el Canadá, la arquidiócesis de Montreal con igual población, tenía a su servicio algo más de dos mil sacerdotes. En la diócesis cubana un sacerdote debía ocuparse de 13 000 personas, en la canadiense, de 532.

Tampoco han faltado en América Latina campañas oficiales o laicistas contra el llamado «clero extranjero», bajo el falaz y malintencionado pretexto de proteger al clero nacional. En pleno régimen conservador, durante los primeros decenios del siglo, la prensa antirreligiosa orquestaba la campaña en Colombia, y llegado el liberalismo al poder, quiso legislarse sobre la salida del clero no nacional[297]. En Guatemala se reglamentó por decreto gubernamental el ejercicio del ministerio a los sacerdotes extranjeros en 1926[298]. Entre 1925 y 1935 se hostilizó mezquinamente al clero extranjero en el Ecuador, que por cierto era bien escaso, ya que se había perseguido su entrada desde 1896[299]. Todavía en 1950 los obispos de Honduras tenían que

294. CELAM, *Iglesia y América Latina. Cifras,* cuadro 13.

295. La revista Eccl, núm. 658 (1954), p. 216, y núm. 66, p. 440 trae la cita con estas palabras: «Cien mil pueblos sin sacerdote. Según datos publicados por el servicio de la Conferencia Católica Canadiense, América del Sur cuenta en la actualidad con 100 000 pueblos sin sacerdote. En efecto, en los varios países sudamericanos se cuentan 40 000 localidades con iglesia y sin sacerdote, y unas 60 000 sin iglesia ni sacerdote. Los datos del padre Elizalde se adujeron en la Conferencia General del Episcopado celebrada en Río de Janeiro en 1955, documento núm. 40, y pertenecen a una memoria presentada en el Congreso de Vida Católica Rural celebrado en Manizales (Colombia) en enero de 1953 y los cita, a su vez, monseñor Zacarías de Vizcarra en un artículo publicado en Eccl, núm. 661 (1954), p. 289-292.

296. W. Promper, o.c., p. 36.

297. Defensa de su obra en Colombia: E. Ospina, *El Clero extranjero,* en «La Iglesia» (Bogotá 1939), p. 123-143.

298. A. Estrada Monroy, *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala,* o.c., III, p. 457.

299. F. Miranda, *La comunidad eclesial católica,* o.c. en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p. 592-593.

protestar contra la campaña oficial organizada en el mismo sentido[300], y es patente el caso de Cuba, de donde fueron expulsados centenares de sacerdotes no cubanos al declararse la orientación marxista del gobierno de Castro.

Ha de medirse cuanto esto significa si consideramos países como Bolivia, donde en los años cincuenta, de 600 sacerdotes, 400 eran extranjeros con toda la dificultad de adaptación a la cultura, a la lengua, al clima[301]. Salta a la vista que las solas ordenaciones de sacerdotes autóctonos no alcanzan en muchos lugares, ni aun de lejos, a responder a las enormes necesidades pastorales. En la primera reunión de la Conferencia Episcopal de América Central (CEDAC), celebrada en Costa Rica en 1956, los 28 prelados asistentes encontraron que para ocho millones y medio de habitantes, disponían de 511 sacerdotes diocesanos y de 640 religiosos, en su mayoría extranjeros, y que sólo se contaba con una media de ocho ordenaciones por año.

c) *Las parroquias*

Carecemos de estadísticas completas acerca del crecimiento del número de parroquias a lo largo de este siglo. Los cuadros estadísticos del padre Termoz[302] ofrecen la cifra de 5522 parroquias correspondientes a 90 diócesis de las 113 sedes episcopales existentes en 1900. En 1960 las parroquias de la Iglesia latinoamericana eran casi 12 300[303], que hipotéticamente tenían 1000 km^2 cada una y cerca de 11 000 fieles. En 1965 habían subido a 15 475, con 15 000 habitantes[304]; diez años más tarde, en 1975, llegaban a 20 523, de las que 1892 se hallaban vacantes, casi un 10 %. Las parroquias urbanas suelen estar mejor atendidas en razón de las facilidades de comunicación y de la ayuda que prestan (aunque no siempre) las comunidades religiosas. Sin embargo, la siguiente estadística de Houtart, correspondiente a 1960, cuando el desarrollo urbanístico no se había presentado todavía en la forma desmesurada de los años siguientes, deja en claro la gravísima crisis pastoral urbana[305]:

Algunas capitales y habitantes por parroquia:

Bogotá	15 000	Río de Janeiro	25 000	México	40 000
Lima	16 000	Buenos Aires	27 000	La Habana	60 000
São Paulo	22 000	Santiago	30 000		

300. LA, 1950, p. 474-475.
301. H. Muñoz, *La Iglesia en Bolivia,* en LA, 1953, p. 414.
302. *Amérique Latine* en DTC I (1903), col. 1101-1106.
303. F. Houtart, *La Iglesia latinoamericana,* o.c., p. 39.
304. CELAM, *Directorio Católico latinoamericano,* l.c., cuadros 1/3 y 1/4, p. 544.
305. *La Iglesia latinoamericana,* l.c., p. 42.

d) *Los seminarios*

Al hablar del Concilio Plenario Latinoamericano, mencionamos la recomendación urgente de León XIII en la alocución de despedida a los obispos, sobre la fundación de seminarios diocesanos o regionales de alta categoría académica y espiritual. Al empezar el siglo XX su número debía de elevarse a 57[306]. En cuanto amainaron las persecuciones, celosos obispos se entregaron a restablecerlos en Guatemala, Costa Rica y El Salvador. Solamente en 1931 y en 1945 se reabrieron establemente los seminarios de Santiago de Cuba y de La Habana[307]. En Nicaragua y Panamá se crearon en los años cincuenta[308] y en 1938 se fundó en El Salvador un seminario de carácter interdiocesano[309]. El arzobispo de Santo Domingo, monseñor Ricardo Pittini (1935-1960) mantuvo siempre una viva solicitud por el seminario de la isla que, en virtud del Concordato de 1954 obtuvo el reconocimiento oficial académico[310].

Hemos mencionado estas repúblicas porque aparecen, en el conjunto de América Latina, como las más golpeadas por las dificultades en el establecimiento y desarrollo de los seminarios. En la década de 1940 los seminarios mayores llegaban a 84. En 1945 estudiaban en ellos 4383 alumnos y en 1949, 6042[311]. En la Conferencia de Río de Janeiro (1955) se habló de 111 seminarios mayores y 178 menores, con un seminarista mayor por cada 30 000 habitantes[312]. En 1963 los seminaristas de América Latina eran 7000[313].

Entre 1949 y 1960 hay una media de 600 ordenaciones por año[314] siendo los países más favorecidos, en alumnos y en ordenaciones, México, Brasil, Argentina, Colombia, Chile y el Perú[315]. Algunas repúblicas acusaban una situación catastrófica. Estadísticas de 1955 muestran que Guatemala, con 2 790 000 habitantes, sólo registró cuatro ordenaciones; Cuba, con cinco millones y medio, tuvo cinco nuevos sacerdotes; en Nicaragua, con millón y medio, se ordenaron dos, y en Bolivia, con tres millones, se ordenaron tres[316].

Después de los años de optimismo vocacional, que se registró hacia 1960, el porvenir se ha tornado aún más sombrío. La crisis universal ha repercutido fuertemente en la Iglesia latinoamericana, que, por lo demás, no puede esperar grandes ayudas de las otras Iglesias sometidas a idéntica situación. Ilustrarán lo que decimos las estadísticas que siguen:

---

306. Véase la nota 258 del cap. II.

307. *Seminaria Ecclesiae Catholicae,* Vaticano 1963, p. 1420-1421.

308. Ibid., p. 1446 y 1450.

309. Ibid., p. 1456.

310. Ibid., p. 1424.

311. *La escasez de clero en América Latina,* en LA, 1950, p. 556-558.

312. I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, documento núm. 14.

313. W. PROMPER, o.c., 64-67. El autor los designa como *Theologiestudenten,* pero creemos que se trata de filósofos y teólogos.

314. Ibid., p. 64.

315. Ibid., p. 65, y el estudio de J. ÁLVAREZ MEJÍA, RJ (1955)/2, p. 3-14, con estadísticas de habitantes, seminaristas y ordenaciones de cada país.

316. Ibid.

En 1963, para 200 millones de habitantes había 7000 seminaristas mayores diocesanos[317]. En 1975 el número había descendido a 5824, mientras la población había pasado a más de 300 millones.

A la Conferencia Episcopal de Puebla se llevaron estos datos:

Seminaristas menores

1970	diocesanos, 17 848;	religiosos, 13 221;	total: 31 069
1975	diocesanos, 16 372;	religiosos, 12 494;	total: 28 866

Seminaristas mayores

1970	diocesanos, 6272;	religiosos, 2980;	total: 9252
1975	diocesanos, 5824;	religiosos, 3876;	total: 9700

Pero abandonaron el seminario en:

1970	seminaristas menores, 3085;	mayores, 879
1975	seminaristas menores, 2276;	mayores, 632[318]

En las proposiciones enviadas por los obispos latinoamericanos a la Comisión Antepreparatoria del Concilio se pide la reinstauración del diaconado permanente, que había sido propuesta en 1956 en el Congreso de Liturgia celebrado en Bolonia. Después del Concilio, el CELAM celebró 4 encuentros en diversas ciudades latinoamericanas acerca del diaconado permanente. En 1975 había en América Latina unos 500 diáconos permanentes y se distinguían por su promoción el Brasil y Chile.

e) *Las causas de la escasez de sacerdotes en la Iglesia latinoamericana*[319]

El problema vocacional sacerdotal es incuestionablemente el más grave con que cuenta la Iglesia en América Latina, porque es exponente de todos los otros problemas que afectan el verdadero desarrollo de la vida humana.

Siguiendo la relación del padre Alonso Schmidt, en el Congreso de Rectores de Seminarios de Latinoamérica celebrado en Roma en 1958, «tenemos que decir que desafortunadamente los católicos estamos lejos de caer en la cuenta de que el sacerdocio es una de las funciones (podemos decir que la más eminente) que requiere la vida social para su desarrollo coherente y armónico; la función sacerdotal, como profesión social, queda muy desplazada en medio del ambiente de utilitarismo profesional que

---

317. W. PROMPER, o.c., p. 64.

318. CELAM, *Iglesia y América Latina. Cifras,* cuadros 17 y 18.

319. W. PROMPER, o.c., dedica la segunda parte de su estudio al análisis de estas causas, en dos secciones: Causas históricas y causas sociales; p. 95-173. Véase también A. SCHMIDT, *Panorama general de la Iglesia y sus seminarios en América Latina,* citado antes en la nota 286.

absorbe las tendencias de la juventud. Algunos países muestran palpablemente ese desequilibrio: así por ejemplo, la Argentina tenía en 1958, 5000 sacerdotes frente a más de 25 000 médicos; si se compara el elevadísimo número absoluto de universitarios latinoamericanos que podía llegar a los 600 000 en 1960, y el número de seminaristas, se comprende la enorme desproporción existente: y aunque este argumento también puede emplearse para tratar otras regiones católicas, Latinoamérica presenta una tremenda dificultad para su solución como vamos a explicar[320]:

El nacimiento y desarrollo de las vocaciones es perjudicado en general por la desintegración de las instituciones fundamentales y por el mencionado utilitarismo profesional. Y en particular hay que señalar la mala constitución interna de la familia y su desarticulación de la comunidad parroquial, debido a un concepto individualista de las relaciones humanas y a la falta de un régimen pastoral profundamente diocesano y de una organizada educación parroquial que impidan que el ambiente del hogar sea el primer seminario de vocaciones *sociales*, y entre ellas la del sacerdocio. Las clases «altas», sea por tradición o por excesiva ambición económica, no poseen conciencia de su misión social. Dentro de este mismo aspecto particular, la clase media débil, bastante desvinculada de la Iglesia en muchos países e ignorante de la función esencialmente reguladora de las relaciones humanas que puede desempeñar el sacerdocio, no es, por lo común, una fuente de vocaciones. Finalmente quedan las clases campesinas y artesanal: aunque sobre todo el campesino todavía conserva un gran aprecio del sacerdote, la ausencia de cultura, la impreparación atávica, la incapacidad para ver la función ética del sacerdocio en el campo del trabajo y del comercio, anula la fecundidad vocacional que estas clases pudieran ofrecer.

A esto tendremos que añadir una circunstancia seria de parte del mismo clero católico. La escasez de sacerdotes y a veces la falta de preparación en las filas del mismo sacerdocio, han estorbado que los sacerdotes desplegaran a los ojos de los cristianos latinoamericanos la riqueza intrínseca de la propia vocación: por este motivo la juventud, tendremos que reconocerlo, no ha visto en la profesión sacerdotal un ideal digno de abrazarse; muchas encuestas verificadas entre núcleos juveniles demuestran que se tiene una lamentable ignorancia del sentido de la vida sacerdotal, y es porque no lo han visto vivo y actuante. Nunca han faltado sacerdotes excelentes, párrocos escondidos y santos; pero como la tarea parroquial es tan abrumadora y hay frentes de primera urgencia que no es posible desatender, no ha quedado tiempo para un contacto más vital y más pastoral precisamente con los grupos juveniles, de los que se espera que han de salir las vocaciones si se

---

320. Como lo anotamos más adelante, tal vez este argumento no es plenamente válido, al menos en algunas repúblicas, en los primeros decenios del siglo. En el censo de 1938 relativo a Colombia aparecen 17 540 ciudadanos que ejercen profesiones liberales o cualificadas. Había 3776 abogados, 2333 médicos y 1753 ingenieros. Los sacerdotes nacidos en Colombia eran cerca de 2500. E. CÁRDENAS, *Colombia (1914-1939)* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN), XXVI/2, p. 559.

cultivan. De aquí se sigue la tremenda responsabilidad de los institutos católicos de educación, donde estas observaciones parecen inexplicables.

Estas observaciones ya alarmantes en el decenio del cincuenta revestirían hoy muchísima mayor gravedad por la oleada de secularismo que está impregnando tantas estructuras del viejo y del nuevo continente. Sin embargo no hemos visto analizadas ciertas causas de la escasez de sacerdotes que, por lo menos en los primeros decenios de este siglo, podían explicar no el raquitismo de una comunidad de fe, sino la imposibilidad práctica de ofrecer vocaciones al sacerdocio.

La masa latinoamericana, en general analfabeta o de escasa cultura, dispersa y huérfana de medios de promoción humana, no podía constituir el medio vocacional que correspondía al aspecto cuantitativo de los fieles; si contemporáneamente a la crisis vocacional se hubiera registrado un aumento de profesiones liberales (recuérdese que estamos hablando de los primeros decenios de este siglo), médicos, ingenieros, abogados, etc., habría derecho a pensar que la crisis residía precisamente en la descristianización camuflada del continente. Pero ocurría que también tales profesiones crecían en enorme desproporción con las necesidades de una población en aumento. Sólo después de la mitad de nuestro siglo, ante el creciente acceso a la cultura, la escasez de vocaciones puede atribuirse parcialmente a un movimiento de descristianización. Pero tal crisis coincide precisamente con la crisis mundial de la Iglesia que no es específica de la América Latina.

En los tiempos coloniales la masa cristiana de América Latina se contentaba y exigía, ante todo, un liturgo. Para los años de la independencia se calcula el número de sacerdotes en América Latina en 25 ó 30 000, cuando los habitantes no llegaban a 18 millones[321]. En la época colonial el sacerdocio se hallaba en situación de profesionalización, fenómeno común al de las Iglesias europeas, como lo estudia tan acertadamente H. Jedin, hablando de la *Imagen modelo del sacerdote* en el Concilio de Trento[322]. Pero el siglo XIX presenta en América Latina ciertas características que explican la ausencia de vocaciones y que se prolongan hasta bien entrado el siglo XX. El ideal de que el sacerdocio constituyera un estamento culturalmente preparado, la exigencia de la Iglesia que se generaliza en este siglo, de que todos los aspirantes al sacerdocio pasaran por el seminario durante largos años[323], el desmantelamiento a que se vio sometida la misma Iglesia por los gobiernos liberales, el crecimiento geométrico de la población rural que hasta principios de este siglo constituía el 90 % de los habitantes del continente y que, por forzosas circunstancias, permanecía en situaciones de incultura frente a las posibilidades menos que aritméticas de acceder al sacerdocio, explican por qué va escaseando cada vez más el clero y por qué la distancia entre el

---

321. Así lo estimaba Humboldt, y lo registra M. HERNÁNDEZ Y SÁNCHEZ-BARBA, *La Sociedad colonial americana en el siglo XVIII*, en *Historia Social y económica de América* (dir. J. VICENS VIVES), Barcelona 1957-1959, t. IV, p. 139.

322. En J. COPPENS, *Sacerdocio y celibato* (BAC 326) 1971, p. 87-103.

323. *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, l.c., p. 136-143.

número de fieles y el número de sacerdotes se va ahondando catastróficamente. Tal situación se prolonga, con variaciones causales, también durante nuestro siglo. Piénsese en países como Bolivia, Perú, Honduras, Panamá, Santo Domingo; cuando llegan los años buenos y de euforia (década del cincuenta), llega también el asalto del secularismo.

f) *Las religiosas*

El magisterio de Pío XII con sus grandes documentos acerca de la promoción apostólica y humana de la religiosa, y la conciencia que se tomó en la Conferencia de Río sobre el papel importantísimo que las religiosas estaban llamadas a desempeñar en América Latina, despertaron grandes perspectivas y esperanzas en las familias religiosas femeninas. En 1945 trabajaban en América Latina 58 567 hermanas; en 1960, 98 384; en 1965, 109 668; en 1970, 121 614; y en 1975, 120 834[324]. Este último dato está indicando que la crisis vocacional también afecta (y a veces con mucho dramatismo) a la vida religiosa femenina. En una reunión de los obispos colombianos celebrada en mayo de 1978, un arzobispo muy distinguido por sus preocupaciones e iniciativas pastorales aseguraba que en su arquidiócesis una religiosa realizaba en ocasiones la tarea de cuatro o cinco sacerdotes. Es conocido el caso del Brasil en donde los obispos han encomendado el manejo de parroquias a religiosas llenas de abnegación e iniciativa[325].

g) *«Pasa a Macedonia y ayúdanos» (Act 16,9)*

En la historia relativamente moderna de la Iglesia latinoamericana se ha manifestado vivamente la realidad de la *Comunión de los Santos*. La Iglesia universal se ha sentido interpelada por la Iglesia de América Latina en sus necesidades pastorales. Tal preocupación tuvo su origen especialmente después de la segunda guerra mundial, merced a un nuevo «descubrimiento de América», a algunas publicaciones de gran comprensión por nuestros problemas[326], al florecimiento espectacular de vocaciones en España, Bél-

---

324 Los datos están tomados hasta 1965 del *Directorio Católico Latinoamericano*, CELAM, cuadros I/9 y I/10, y de *Iglesia y América Latina, Cifras Libro Auxiliar, para la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano*, 1, cuadro 23

325 Permítasenos señalar aquí como ejemplo a las religiosas colombianas de la Madre Laura que, además de haber conocido un crecimiento fulgurante, se encuentran en los lugares más difíciles e inaccesibles, adonde el sacerdote escasamente va una vez al año Sería conveniente y fructuoso conocer el estudio hecho por el padre Cecilio De Lora (CLAR, Colección «Perspectivas», núm 2 *Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina*, Bogotá 1971) para concluir que si los religiosos que trabajan en América Latina realmente están respondiendo a las enseñanzas del Concilio, de *Medellín* y de *Puebla*, o a la exhortación de Pablo VI, *Evangelica Testificatio*, cuando habla del grito de los pobres

326 Así, por ejemplo, J CONSIDINE, *Call for forty thousand*, Nueva York 1946; R PATTEE - J F PARR, *Love thy Neighbor*, Huntington-Indiana 1951, J LUZZI, *L'appel de l'Amérique Latine*, en «Nouvelle Revue Théologique», (1953), p 617-627 F CAVALLI, *Il problema del clero nell'America Latina*, en CivCatt 4 (1955), p 32-48

gica y los Estados Unidos y al impulso dado por la Santa Sede a iniciativas orientadas hacia la colaboración con las Iglesias de nuestro continente.

Durante los años de la celebración del Concilio Vaticano II, de 41 000 sacerdotes que trabajaban en América Latina, 17 045 procedían de Europa, de Estados Unidos y Canadá. Esto equivalía al 40 %[327]; 8000 eran españoles, 2000 italianos, 1850 estadounidenses, 1500 alemanes, 1400 holandeses. Los demás venían de Francia, Canadá, Bélgica, Polonia, Irlanda, Austria, Portugal, Suiza, Yugoslavia, Hungría, y aun de China, Siria, Luxemburgo y Checoslovaquia[328].

Los países más favorecidos relativamente, que a su vez presentaban un cuadro desolador por ausencia de vocaciones autóctonas eran los de las Antillas españolas[329], los de Centroamérica[330], Venezuela y Bolivia[331]. En 1959, el Brasil tenía un 16 % de clero diocesano extranjero, y casi un 58 % de clero religioso venido especialmente de Europa[332].

Los países latinoamericanos que no estaban tan urgidos de recibir esta colaboración eran México, Colombia y Ecuador. En cambio Chile, que suele figurar en toda estadística de este tipo con un número de sacerdotes por habitante, superior a Colombia, de hecho tenía en 1960 algo más de la mitad de los sacerdotes de ambos cleros no oriundos del país[333].

Las órdenes y congregaciones religiosas desde el siglo anterior habían emprendido el trabajo de colaboración. En las Antillas, Centroamérica, Venezuela, Perú, Bolivia, el clero religioso ha constituido la mayor parte del personal ministerial, con una mayoría de sacerdotes no nacionales, dedicados a la enseñanza o a los territorios de misión[334].

En 1948 se creó en España la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA)[335], iniciada entre el numeroso clero de Vitoria. Entre 1952 y 1955 había enviado ya 174 sacerdotes a diversos países. La obra es una realización de avanzada porque procede de la concepción misionera de las Iglesias particulares. Ya desde 1928 habían manifestado esta preocupación sacerdotes de las provincias vascongadas. En 1953 quedó bajo la direc-

---

327 W PROMPER, o c , p 57-58

328 Ibid , p 58, nota 14 Datos más exactos por países, ibid , p 59-63 y 273-283

329 Santo Domingo tenía en 1950, 36 sacerdotes diocesanos, y 118 religiosos, en su mayoría extranjeros (ibid 59), el alto porcentaje de clero no nacional en Cuba, facilitó a Fidel Castro el desmantelamiento de las estructuras eclesiales, como lo hemos anotado en su lugar

330 Costa Rica y El Salvador contaban con mitad de su clero venido de Europa, mientras en las otras repúblicas la ayuda extranjera se elevaba al 70 y 75 % (ibid., p 60-61)

331 En 1961, de 534 sacerdotes diocesanos, casi la mitad, 247, eran extranjeros (ibid , p 61)

332 3729 sacerdotes diocesanos nacionales (83,7 %) y 724 diocesanos extranjeros (16,3 %) 2560 sacerdotes religiosos nacionales (42,2 %), y 3505 sacerdotes religiosos extranjeros (57,8 %) Ibid 62

333 Ibid , p 62

334 Datos generales en W PROMPER, o c , p 246-253

335 T G ROMERO, *Una Empresa de la Iglesia,* en Eccl, núm 685, (1954), p 263-265, con una descripción de las formas y condiciones de colaboración, núm 687, p 291-293; F CAVALLI, *Solidarietà Cattolica per la ripresa religiosa nell'America Latina,* en CivCatt 4 (1960), p 382-384

ción de un comité episcopal y abrió colegios de preparación en Madrid y Salamanca.

Poco antes de la reunión del episcopado latinoamericano en Río de Janeiro, la revista «Ecclesia» de Madrid se planteaba esta «pregunta audaz», después de trazar el cuadro de espléndida bonanza vocacional de España:

«¿Qué pasaría en España si de repente nosotros nos priváramos del 10 % de nuestro personal: de 2000 sacerdotes seculares, de 2000 religiosos y de 6000 religiosas? Probablemente nada. En todo caso los inconvenientes podrían superarse con la modernización de los métodos de cuantos se quedaran, y en cambio, la conmoción espiritual provocada por esta generosidad colectiva podría tener una repercusión profundísima sobre los ideales religiosos del pueblo español. ¿Y qué ocurriría si la Iglesia española ofreciese a la Santa Sede, de una sola vez y con un solo gesto generoso, estos 10 000 apóstoles para la América española? Probablemente mucho»[336].

En 1961 la Santa Sede animaba una vez más al episcopado español acerca de la ayuda que tan generosamente estaba brindando a las iglesias de América Latina[337].

En 1954 entró a colaborar el catolicismo belga. El cardenal van Roey «a repetidas instancias de la Santa Sede» (Promper) fundó el Collegium pro América Latina, con sede en Lovaina[338], cuyo primer rector y entusiasta animador fue el sacerdote belga Alberto Sireau, que pertenecía a la diócesis argentina de Mercedes[339]. Hasta 1961 había enviado 58 sacerdotes.

Dentro de una emulación ejemplar aparecen las intervenciones de algunos obispos belgas en favor de la desamparada Iglesia de América Latina, ya en clima conciliar. Su ejemplo es la *Epístola Apostólica ad sacerdotes* del obispo de Brujas[340], del mes de enero de 1963.

En el verano de 1961 surgió en Verona, Italia, un Seminario para la América Latina, bajo la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe; la Santa Sede había urgido a los superiores de los seminarios italianos en este sentido[341]. En 1964 había 82 alumnos, y ya trabajaban en Latinoamérica 20 sacerdotes[342].

---

336. J. IRIBARREN, *¿Podemos exportar vocaciones?*, Eccl, núm. 658 (1954), p. 207-208.

337. Carta del cardenal Marcello Mimmi, Eccl, núm. 1021 (1961), p. 139.

338. Su secretario fue el benemérito sacerdote W. PROMPER, repetidamente citado en este trabajo. Tiene un estudio titulado: *El Colegio Lovaniense pro América Latina*, en «Seminarios» 7 (Salamanca 1961), cuaderno 13, p. 139-147. Véase también F. CAVALLI, l.c., p. 388-392.

339. La fecha de apertura fue precisamente el día de la en América Latina propularísima Virgen de las Mercedes, 24 de septiembre de 1954.

340. W. PROMPER, o.c., p. 273, nota 114, no se menciona ni en «La Documentation Catholique» ni en Eccl.

341. Carta de la Congregación de Seminarios del 21 de abril de 1961. Referencias en «La Documentation Catholique», 1961, col. 223 y 915. Además W. PROMPER, o.c., p. 280-281. No puede olvidarse que desde 1951 la Santa Sede ya había hecho un llamamiento apremiante a los superiores de la órdenes religiosas. LA, 1951, p. 455.

En 1958 el arzobispo de Boston, cardenal James Cushing, fundó la Sociedad de Santiago Apóstol, en favor de las naciones latinoamericanas, especialmente necesitadas de clero[343], y por petición hecha antes de parte de Pío XII. En 1964 trabajaban ya en ellas 157 sacerdotes procedentes de 42 diócesis norteamericanas. El padre Considine juzga la respuesta como «buena, sin ser notable»[344].

Los papas Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI han apoyado a fondo todas estas iniciativas[345]. Pío XII fundó la Pontificia Comisión para América Latina (CAL 19 de abril de 1958), y Juan XXIII entre 1959 y 1963 dirigió «nueve mensajes a los obispos de Estados Unidos y Canadá, seis al episcopado alemán, dos al italiano y una a cada uno de los episcopados de Irlanda, Francia, Suiza, España, Holanda y Bélgica para estimular a estos países relativamente ricos en vocaciones a una colaboración sacerdotal en favor de América Latina»[346].

Todas estas iniciativas responden al innato sentido misionero de la Iglesia. El hecho de que en 1960 el 40 % del clero en América Latina procediera de iglesias de otras latitudes no deja de significar un esfuerzo apostólico. Pero en verdad los apremios de los papas, las súplicas de los obispos latinoamericanos, las iniciativas de los episcopados europeos y norteamericanos, no parecen haber recibido una respuesta plenamente satisfactoria. Tomemos, por ejemplo, el «Anuario Pontificio» de 1960, y comparemos 4 diócesis, dos europeas y dos latinoamericanas, no muy diferentes en número de habitantes, en su mayoría católicos. El cuadro que presentamos da razón a la observación hecha por el nuncio apostólico en Costa Rica, monseñor Gennaro Verolino a la Comisión Antepreparatoria del Concilio: «Es magnífica la idea de la adopción de diócesis latinoamericanas [...], pero son apenas gotas en las aguas del océano»[347].

---

342. El autor de estos capítulos visitó el Seminario en 1979 y... lo encontró con muy pocos alumnos.

343. W. PROMPER, o.c., 273-276. J. CONSIDINE, *The Church in the New Latin America,* Univ. of Nôtre Dame, Ind. 1964, p. 103-106.

344. L.c. 105.

345. W. PROMPER, o.c., p. 270-272; A. GARRIGÓS MESEGUER, *La Santa Sede alienta la obra del episcopado español para América Latina,* en Eccl, núm. 1022 (1961), p. 175-176.

346. W. PROMPER, o.c. 271. Despierta extrañeza, por ello, el artículo de Iván Illich, aparecido en «América» (Nueva York) en el núm. correspondiente al 21 de enero de 1967, cuyo título en castellano respondería a *El lado sombrío de la caridad.* I. Illich pone en guardia contra formas de imperialismo religioso, pero trata algunos aspectos de la vida católica en forma francamente inadmisible. Otra era su actitud en 1961 cuando se hallaba entusiasmado con la fundación de Cuernavaca. Véase «Lumen Vitae» 16 (Bruselas 1961), p. 153-157.

347. *Acta et documenta* [...], o.c., series I, vol. II, parte VI, p. 528-529. Véase otro cuadro relativo a 1958 y muy completo, igualmente comparativo de algunas diócesis en A. SIREAU, *L'aide apostolique à l'Amérique Latine,* «Nouvelle Revue Théologique» (1958), p. 616-617. Sobre la disponibilidad de las Iglesias ricas en clero al empezar el Concilio, F. CAVALLI, *L'America Latina e il Concilio Vaticano II,* en «La Civiltà Cattolica» (1963) 2, p. 540-553.

	Milán	Buenos Aires
Habitantes	3 295 000	3 842 000
Sac. diocesanos	2282	413
Sac. religiosos	1350	539
Ordenaciones de sac. diocesanos	55	6

	Namur	Guayaquil
Habitantes	590 000	640 000
Sac. diocesanos	1230	37
Sac. religiosos	485	100
Ordenaciones de sac. diocesanos	32	0

La prolijidad y la antipatía que pueden causar estas comparaciones nos dispensa de continuar con datos ulteriores. Cuando la crisis está sacudiendo a las florecientes comunidades europeas y canadienses, los pastoralistas de aquellas regiones quizá descubran sorprendidos que la supervivencia del catolicismo en América Latina, aun con todas las críticas que hayan querido hacerle, no pocas veces objetivas, pero otras, injustas, constituye una suerte de «milagro» social y eclesial tanto más inesperado cuanto que al mero dato cuantitativo se añaden toda suerte de circunstancias adversas que presentaremos ahora.

h) *Un problema que supera las estadísticas*

Quien habla de sacerdotes, de párrocos y de parroquias en América Latina no debe olvidar que más allá de la escasez de clero se alza la barrera de una geografía monstruosamente caprichosa que aísla irremediablemente al campesino de su centro parroquial. Ha de pensar en el crecimiento incontenible de las ciudades sobre las que se vuelcan cada año centenares de miles de emigrantes. Debe tener en cuenta la escasez de recursos materiales y la pobreza de muchas iglesias frente al poder económico de los medios de comunicación social o de las confesiones protestantes y ha de pensar en la soledad heroica de los párrocos sumergidos en poblaciones aplebeyadas que representan una insidia para su vocación sacerdotal[348].

---

348. El obispo de Cajamarca, monseñor José DAMMERT BELLIDO, colaborador en este volumen, escribía por los años 60 dos patéticas reflexiones: *¿Es aplicable la legislación canónica en América Latina?*, en «Revista española de Derecho Canónico» 17 (1962), núm. 50, p. 513-523. Y *Un grave problema: la distancia*, en «Incunable» 2 (Salamanca), núm. 905, p. 117ss. Esta situación ya había sido registrada en el siglo XVI, y precisamente en la región incásica, por el padre José de Acosta, que habla de los peligros de los párrocos a causa de su «terrible soledad» *(mira solitudo)*. Cf. *De procuranda Indorum salute,* Lyón 1670, p. 419.

Escribe el obispo peruano, monseñor José Dammert Bellido, citado en nota, que un misionero redentorista le decía: «Arriba de los dos mil metros no rige el Derecho canónico.» Los conceptos expresados en un congreso celebrado en Madrid en 1961 sobre la parroquia como «célula verdaderamente viviente y activa del Cuerpo de Cristo», «comunidad en torno a la fe, a la oración, a la caridad», son bellos, pero inaplicables en América Latina. Una parroquia de los Andes es otra cosa. El ideal señalado antes «se alcanzará en estas tierras (del Perú) –dice Dammert– sólo después de varios siglos. La residencia del párroco en su parroquia resulta casi imposible, y con feligresías que superan los 40 ó 50 000 fieles no hay que pensar en que sean verdaderamente «comunidades eucarísticas». La catequesis constituye por cierto una gravísima obligación de los párrocos, pero en América Latina hay que aplicar el consejo de san Vicente de Paúl: «Cuando lleguéis a la isla os tendréis que arreglar como podáis.» ¿Cómo organiza una catequesis un solo párroco a cuyo cuidado están 30 ó 40 pueblecillos? Encontrará las expresiones de la religiosidad popular que le absorberán tiempo y a cuyas exigencias no podrá negarse. La promiscuidad, el incesto, el matrimonio de prueba, el servicio militar a que se obliga a los campesinos, ¿podrán dejar lugar a pensar en dispensas, proclamas y amonestaciones matrimoniales?

Muchos campesinos reciben la visita de su cura una vez al año. Para ellos, el domingo carece de significación porque no tienen celebración eucarística y cuando se asientan en la ciudad no participan en ella porque no entienden de qué se trata. Las curias episcopales han de estar atendiendo a delegaciones campesinas de pueblos que hace 30 años no tienen sacerdote. El párroco ha de hacer muchas veces de enfermero y de médico[349].

Aunque el testimonio se refiere al Perú, puede hacerse extensivo a la mayor parte de las repúblicas latinoamericanas, la superficie media de cuyas parroquias se acerca a los 1000 kilómetros cuadrados[350]. A las desmesuradas proporciones geográficas se añade la tarea abrumadora que cada párroco ha de desempeñar si la media de habitantes por parroquia es de más de 15 000, si, en el mejor de los casos, el párroco tiene un coadjutor y si goza de buena salud y no está ya cargado por los años[351].

---

349. Tal vez inspirado en este retablo del obispo de Cajamarca, L. Cordero Rodríguez, escribía en 1980, lo siguiente: «Sólo el cura llega a los pueblos que quedan entre los 3000 y los 5200 metros de altura [...]. Es el cura el que hace de médico y hasta de partero, contra todos los canónes de la Iglesia. Es el cura quien defiende [a los indios] y debe salir fiador también contra todos los cánones. [...] En el Perú profundo, en los Andes, sobre todo, donde vive el 64 % de la población (en nueve capas, desde los 1500 metros hasta los 5200) sólo existe la ley de la jungla o del amor y del servicio. Las leyes civiles se desconocen porque se vive el derecho consuetudinario hasta para la herencia y para los contratos y las leyes canónicas son inadecuadas e insuficientes. Hay lagunas jurídicas y más de un 60 % de los cánones de la Iglesia habían de declararse cesantes *ab intrinseco* porque, o son imposibles física y moralmente, o se vuelven contraproducentes. Los pueblos ven al menos una vez al año a su sacerdote, rara vez a un policía, nunca a los gobernantes civiles, y casi nunca a sus obispos» (J. TERAN DUTARI, *Simposio Sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado,* o.c., p. 401-402).

350. F. HOUTART, *La Iglesia Latinoamericana en la hora del Concilio,* o.c., p. 35.

351. Un estudio muy comprensivo de esta situación y escrito ya hace casi 30 años es el de J. LUZZI (citado en la nota anterior, núm. 286) en las p. 622-624, y el de monseñor Z. DE VIZCARRA,

i) *«Vaso de honor, santificado y útil para el Señor»*

En la carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi* dirigida al cardenal G.A. Piazza, por el papa Pío XII, cuando lo envió como legado suyo a la I Conferencia General del episcopado latinoamericano celebrada en Río de Janeiro[352], el pontífice no ocultaba su preocupación no sólo por el número sino, sobre todo, por la calidad de los sacerdotes que habían de desplegar su acción en nuestras difíciles y vastas regiones. Escribía el papa:

> «En efecto, donde falta el sacerdote o éste no es *vaso de honor, santificado y útil para el Señor, dispuesto para toda obra buena* (2Tim 2, 21), se sigue necesariamente el oscurecimiento de la luz de la verdad religiosa, pierden vigor las leyes y preceptos de vida dictados por la religión, languidece cada vez más la vida de la gracia, se corrompen fácilmente en relajación e incuria las costumbres del pueblo, y se debilita, tanto en la vida pública como en la privada, aquella saludable firmeza de propósito que sólo puede manifestarse cuando cada cual se atiene, en todas las circunstancias, a las normas del Evangelio.»

Pío XII aludía discretamente a las posibilidades de relajación y mal ejemplo que en ocasiones podían deplorarse en algunas regiones. En la Conferencia de Río diversos documentos abordaron el tema del estado espiritual y moral del clero latinoamericano, de su vigorización y cultivo. En general había una actitud de optimismo[353].

Por lo que se refiere a la ayuda que prometían las Iglesias europeas y norteamericanas no había en los años 50 y 60 unanimidad de pensamiento por parte de los obispos de América Latina. El nuncio apostólico en Costa Rica pedía a la Comisión Antepreparatoria del Concilio que durante un cierto número de años se volcara «todo el personal misionero destinado ordinariamente a los territorios de Propaganda» sobre las desamparadas iglesias de nuestro continente. Argumentaba que el trabajo de los misioneros en América Latina obtendría muchísimo más fruto que el logrado en igualdad de condiciones en la India o en otras regiones sin evangelizar, y se prometía que de allí se formarían comunidades sociales latinoamericanas

---

nota núm. 295, p. 290, escrito asimismo hace 26 años. La situación poco ha cambiado, pero la promoción de los laicos en muchas parroquias coopera con el ministerio sacerdotal.

352. AAS 47 (1955), p. 539-544.

353. El obispo de Tacna (Perú), monseñor Alfonso Zaplana Bellizza, escribía a la Comisión Antepreparatoria del Concilio: «¡Oh! Si viviéramos a la manera de los ángeles, pero por las contingencias humanas ocurre algo muy distinto *(Valde alienum).»* El prelado registra numerosas deficiencias en la observancia del celibato, pero advierte que no es fenómeno exclusivo de América Latina, sino verificable en los Estados Unidos, España, Francia, Italia y en la misma Roma. Los obispos se ven incapacitados *(impares ad tantum malum vitandum)* para una mayor vigilancia en razón de las distancias. *Acta et Documenta* [...], series I. *Antepraeparatoria* I, vol. II, parte VII, p. 510-511. El obispo de Cajamarca, mons. Nemesio Rivera, anotaba, a su vez, y creemos que como caso único entre todos los obispos latinoamericanos: «El clero de mi diócesis vería con agradecimiento la mitigación de la ley del celibato» (texto en castellano), ibid., p. 493. Por nuestra parte nos atrevemos a pensar que estas deficiencias resultan explicables en las inimaginables condiciones en que viven forzosamente algunos párrocos.

perfectamente recristianizadas que un día podrían cubrir generosamente las filas misioneras de la Iglesia[354].

En un excelente estudio sobre «la ayuda apostólica a la América Latina»[355], el padre Alberto Sireau[356] expone las diversas disposiciones de la Iglesia latinoamericana frente a la colaboración ofrecida por las iglesias hermanas, ricas en clero. Una minoría, escribe el autor, acepta abiertamente y sin reserva al clero procedente de otros países. «En el otro extremo tenemos a quienes –obispos y sacerdotes– no lo desean en modo alguno.» Los fracasos experimentados llevan a preferir quedarse con el escaso número de que disponen. «Entre los dos extremos se sitúa, como ocurre frecuentemente, la mayoría. Desea su venida pero bajo ciertas condiciones que se resumen, sobre todo, en dos: celo apostólico y adaptación.» Y es que no siempre han brillado tales cualidades en sacerdotes extranjeros. Se aducen dos testimonios de alto valor. Uno es el del obispo de Santa Fe (Argentina), monseñor Nicolás Fasolino, que no quiere la ayuda de sacerdotes que vengan «con aires de conquistadores, cargados de laureas universitarias y de menosprecio por nuestro clero sencillo, paciente y de virtudes escondidas».

Otro es del presbítero José Dammert, más tarde obispo auxiliar de Lima y residencial de Cajamarca (Perú), quien hace una observación bien interesante:

> «Es importante señalar, ante todo, que la América Latina no es tierra de misiones: si creen que se ha de venir con la mentalidad de un misionero que marcha al África central, se equivocan, porque el catolicismo es tradicional en nuestros países y caerían en el mismo error de los protestantes que quieren cristianizar a los católicos.»

Monseñor Dammert reconoce la necesidad de que nuestra Iglesia se sienta ayudada y rejuvenecida en muchos aspectos pastorales, pero han de campear los principios de la adaptación y el total desinterés material[357]. Sin desconocer ni despreciar el rico patrimonio hispánico «debe comprenderse que no se puede tratar de la misma manera a un peruano originario del clima agotador del Pacífico y a un habitante de Castilla la Vieja o de Navarra, dotados por clima de una fuerte constitución física».

Está por escribir la historia del párroco y de la parroquia latinoamericana, y aunque allí desempeñan su papel datos imponderables, y por ello irreductibles a la historiografía, no se ha hecho el esfuerzo por reconstruir el bello, a veces patético cuadro social del humilde cura de pueblo y de su dócil o arisca feligresía. Cuántos de ellos han sido, en la soledad, la pobre-

---

354. Ibid., parte VI, p. 529.

355. *L'aide apostolique à l'Amérique Latine,* NRTh (1958), p. 614-630.

356. Véase la referencia correspondiente a la nota núm. 339.

357. A. SIREAU, l.c., p. 616-620. Este autor toma las citas que hemos recogido de la revista peruana «Renovabis»: *El problema de las vocaciones sacerdotales en América Latina,* julio-agosto 1952, p. 253-263. *A quienes desean venir a América,* septiembre 1954, p. 302-305. De gran interés el juicioso sentido de los dos articulistas citados por el padre SIREAU, que se expresaban ya de este modo cuando empezaba el despegue del movimiento de cooperación sacerdotal.

za, el anonimàto, la incomprensión y el envejecimiento, quienes heroicamente han conservado, bien que mal, la fe de las masas campesinas.

El viejo obispo de Chihuahua (México), monseñor Antonio Guizar Valencia, a sus 80 años de edad y casi 40 de episcopado, observaba a la Comisión Antepreparatoria del Concilio:

> «He visto muchas cosas que destrozan el corazón con relación a los sacerdotes de avanzada edad, enfermos, humildes (a quienes sin derecho se llama clero bajo), que mueren en la última miseria e indigencia», cuyas entradas económicas equivalen «a las de un obrero humildísimo de la más baja clase social»[358].

Por su parte, desde el Perú escribía a la misma Comisión el obispo de Tacna, monseñor Alfonso Zaplana Bellizza:

> «En América Latina los sacerdotes mueren, unos como soldados desconocidos, otros, privados de todo auxilio y esperanza»[359].

Finalmente la pregunta fundamental que ha debido hacerse la Iglesia para el período conciliar tenía que concernir a la forma como había preparado a su clero cogido de sorpresa, casi en todas partes, por el violento seísmo del cambio. El Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 había impuesto una separación bastante radical del «mundo» (por ejemplo, artículo 612). Pío XII en la exhortación *Menti nostrae*[360] y en otras alocuciones había señalado caminos de prudente inserción del candidato al sacerdocio en los problemas reales dentro de los cuales habría de ejercer el ministerio, y en la Conferencia de Río emergió la preocupación de evitar una ruptura con la vida real del hombre que vive y lucha en ambientes concretos (*Documentos* 7, 8, 12, 40). El padre Lepargneur analiza con gran perspicacia y equilibrio esta tensión entre el repliegue y la inserción del sacerdote[361]. La apertura al mundo se presentará en los años posteriores al Concilio con caracteres dramáticos, y lo que en Europa sucedió especialmente en el campo de la teología, en América Latina tendrá su expresión en el terreno de la sociología y de la política.

---

358. *Acta et Documenta* [...], series I, vol. II, parte VI, p. 168-169.

359. Ibid., parte VII, p. 510-511. Qué poco o nada se había cumplido de los buenos deseos expresados por el Concilio Plenario de 1899. Véase en nuestra nota 260 del cap. II. Escribe el padre Lepargneur: «La vida heroica es a veces una necesidad de crisis; hay que ingeniarse para no convertirla en necesidad común y cotidiana. Nos parece vano, en el estado actual, tratar de mejorar el reclutamiento de este clero si paralelamente no se toman medidas para eliminar la infortunada alternativa: vivir santamente la vida de un pastor en la miseria o salir de apuros en actividades rentables que no tienen que ver gran cosa con la función sacerdotal» *(Laicat adulte: Premier problème de l'Église en Amérique Latine,* en «Nouvelle Revue Théologique», 1958, p. 1064). Véase también el discurso de Pío XII a los rectores de los seminarios de América Latina, AAS, 1958, p. 947-952.

360. AAS (1950), p. 685-687.

361. L.c. (antes, en nota 359), p. 1062-1064.

a) *«¿América Latina, continente católico?»*

«América Latina, continente católico»: tal ha sido durante muchos años el calificativo aplicado al mundo latinoamericano. Las estadísticas de las viejas *geografías*, incluso ediciones no muy antiguas del «Almanaque Mundial» y aun las de recientes ediciones del «Anuario Pontificio», presentaban porcentajes de 90 y 95 % de católicos en las repúblicas y en el conjunto de habitantes de América Latina. Las estadísticas de 1975, por tomar las empleadas para la Conferencia de Puebla, presentaban un índice de 88,30 % de católicos en Latinoamérica: eran casi 276 000 000 sobre algo más de 312 000 000 de habitantes[362].

Sin embargo enormes factores de descristianización, algunos ya señalados en las páginas que llevamos escritas, colocan a nuestro catolicismo en una carrera contra el tiempo.

En 1941 el jesuita padre Alberto Hurtado publicó un libro que causó sensación: *¿Es Chile un país católico?* Tal pregunta se ha ido haciendo extensiva a todo el continente latino. Nuestro catolicismo, impresionado justamente por la obra ingente de caridad, de educación y de culto desplegada desde sus orígenes, ha vivido con excesiva confianza en el retablo de las estadísticas anagráficas. Entre 1930 y 1965 surgieron santuarios, seminarios, colegios, universidades, hospitales, emisoras radiofónicas y se habló gráficamente de «una Iglesia de cemento armado»[363]. La Acción Católica, sobre todo la especializada, tuvo momentos brillantes, el movimiento educacional se organizó en dimensiones continentales y se registró el nacimiento de un sindicalismo de orientación cristiana. No obstante todo esto, la conciencia católica empezó a sentirse problematizada por ciertos interrogantes acerca de la auténtica realidad continental. Pío XII en sus numerosos mensajes a nuestras repúblicas, singularmente en la carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi*[364], había pedido trabajo en profundidad, audacia apostólica, búsqueda de nuevas formas y nuevos métodos de apostolado. Más incisivo se mostró en el discurso dirigido al II Congreso mundial del Apostolado laical en octubre de 1957[365].

La práctica religiosa

El «continente católico» empezó a aparecer también como «continente de misión». La parte de verdad contenida en esta expresión amarga, ya había sido ventilada de modo sectario por la propaganda protestante con

362. CELAM, *Iglesia y América Latina, Cifras. Libro auxiliar* 1, o.c., cuadro núm. 15.

363. E. Maspero, *Syndicalisme chrétien en Amérique Latine,* ICI, núm. 146 (1.° de agosto de 1961), p. 17-28.

364. Dirigida a su legado, cardenal A.G. Piazza, para la I Conferencia episcopal de Río, AAS (1955), p. 339-544.

365. Nos referiremos más adelante a este discurso.

bastantes años de anticipación[366]. Por los años 50, el tópico fue acogido con gran sinceridad por los católicos, si bien con intención muy diversa a la de la propaganda protestante. La revista «Latinoamérica» no titubeaba en afirmar, por medio de su director, el jesuita colombiano padre Juan Álvarez: «Predomina el catolicismo de sentimiento. Millones de bautizados ignoran el catecismo»[367]. En la III Semana Interamericana de Acción Católica, celebrada en Chimbote (Perú) en 1953, el representante por Uruguay, Horacio Terra, afirmaba fríamente: «El argumento tradicional de *país católico* tan esgrimido, ha perdido su sentido absoluto en la mayoría de los países de América Latina»[368].

Con estilo un tanto mordiente, refiriéndose de manera particular al Brasil, pero haciendo extensivo el juicio a todo el continente, escribía en 1956 el padre A. Nevins, sacerdote de Maryknoll: «El catolicismo no es más que una tradición para la mayor parte de la población.» Los practicantes llegan a un 10 %[369]. Tal afirmación era aceptada por un experto en catequesis, el padre A. Negromonte: el catolicismo es «puro sentimentalismo religioso sin fondo doctrinal»[370].

El bajo índice de práctica religiosa se ha convertido en estribillo obsesionante. Los obispos de la provincia eclesiástica de Concepción (Chile) en carta colectiva de 1951 aducían una estadística del año de 1939: que en el país la participación en la misa dominical llegaba apenas al 10 % de la población. El dato se proponía nuevamente en 1954 por el episcopado chileno, con puntualizaciones alarmantes[371].

En el terreno de las estadísticas se hallan, a veces, notables discrepancias. En la Conferencia Episcopal de Río de Janeiro, se dijo que en América Central se bautizaba el 98 % de la población y que el 80 % pedía los últimos sacramentos (*Documento* 3). El relator por México, monseñor Sergio Méndez, adujo índices muy elevados de práctica religiosa en no pocas diócesis de esta nación (*Documento* 40) y afirmaciones parecidas se hicieron sobre Colombia (*Documento* 6)[372].

---

366. Véanse, a manera de ejemplo, los dos libros del protestante J. MACKEY, *The Other Spanish Christ*, Univ. Princeton, 1933, y *That Other America*, Univ. Princeton, 1936. No todas las denominaciones protestantes han estado de acuerdo con esta campaña de «reevangelización» de América Latina.

367. *América Latina desde el aire*, l.c., 1953, p. 63.

368. Documentos (Lima - Chimbote 1953), p. 16 Con mucha libertad analizó esta situación en la II Conferencia del Episcopado (Medellín), monseñor Samuel Ruiz, obispo de Chiapas. *Ponencias*, «La Evangelización en América Latina».

369. *The Sign*, septiembre de 1956, cit. por ICI, núm. 34 (15 de octubre de 1956), p. 9-10.

370. ICI, ibid. No estaban de acuerdo el obispo auxiliar de Río, monseñor Tavora, ni el periódico caraqueño «La Religión». El otro obispo auxiliar de Río, don Hélder Câmara, pensaba que Nevins había exagerado las dificultades reales de la Iglesia en América Latina; sobre la reacción y respuesta provocada en Venezuela, véase LA, 1957, p. 84-86.

371. Así, de acuerdo con referencias de ICI, núm. 16 (1.º de enero de 1956). En el *Dossier* de esta revista se afirma que el 98 % de los latinoamericanos reciben el bautismo, pero solamente un 2 % mueren con los sacramentos. A decir verdad, no hemos podido averiguar quiénes, dónde, cuándo y cómo han levantado y verificado estas y otras estadísticas, convertidas en lugar común.

Fundado en los índices peyorativos, el nuncio apostólico en Costa Rica, monseñor Gennaro Verolino, escribía en estos términos a la Comisión Antepreparatoria del Concilio en agosto de 1959:

«Las deficiencias del catolicismo en estos países son enormes, y el peligro a que está expuesta la Iglesia interiormente es gravísimo por el ataque que le viene del comunismo y sobre todo del protestantismo. Cuando se consideran las estadísticas, uno se queda espantado. Según datos dignos de atención, apenas el 6 % de los hombres y el 12 % de mujeres cumple el precepto dominical y pascual, y más de la mitad de la población muere sin recibir los sacramentos. Al 70 % le falta una formación religiosa fundamental. De los 20 millones y medio de muchachos y niños que van a la escuela, sólo dos millones y medio reciben regularmente instrucción religiosa, mientras otros cuatro o cinco millones la reciben ocasionalmente»[373].

La ignorancia religiosa

El hecho de la ignorancia religiosa ha preocupado siempre al episcopado latinoamericano. Desde principios del siglo existía la solicitud angustiosa por este fenómeno y por la revitalización de la instrucción religiosa de las masas.

En la Conferencia de Río el obispo auxiliar de Asunción, monseñor Ramón Bogarín Argaña, abordó globalmente el problema de este modo:

«La raíz de los más graves problemas que confrontan la generalidad de los países latinoamericanos es la gran ignorancia existente –desde el punto de vista cristiano– tanto en el orden religioso y moral, cuanto en el cultural, social, económico y político, lo que da como consecuencia que las estructuras que imperan hoy no sean siempre cristianas, a pesar del tan esgrimido argumento tradicional de ser *países católicos*» (*Documento* 44).

El mérito de esta afirmación consiste en que el obispo supera el nivel de la simple ignorancia religiosa y trata de la generalidad del problema: no hay conciencia de la injusticia de las estructuras. La II Asamblea del CELAM reunida en Roma en 1958 estudió entre otros temas el de la ignorancia religiosa y la inadecuación de la catequesis. Pidió que en cada una de las 17 000 (sic) parroquias del continente se organizara la Confraternidad de la Doctrina Cristiana, cuyo trabajo alcanzara a toda clase de personas con

---

372. F. Cavalli, *I problemi del cattolicismo nell'America Latina* [...], en «La Civiltà Cattolica» (1953) 3, p. 458-472, habla de un número de practicantes que va del 15 al 30 % de toda la población. Se bautizan el 20 % de los hijos de uniones civiles y el 22 % de los hijos de uniones naturales. El 98 % de la población recibe el bautismo, el 75 % la confirmación. El 70 % hace la primera comunión, el 30 % asiste a la misa dominical, el 20 % cumple el precepto pascual y el 80 % muere con los sacramentos. La cita, en las p. 466-467. Estas afirmaciones suscitan dudas: dado el gran número de hijos fuera de matrimonio religioso, de matrimonios civiles o de uniones meramente consensuales existentes en nuestro continente, no se ve cómo puede decirse que se bautiza el 98 % de la población. Creemos que los datos no se corresponden. Sobre esta clase de uniones, véase W. Promper, o.c., p. 181-182.

373. *Acta et Documenta,* o.c., series I, vol. II, parte VI, p. 527-528.

métodos renovados y obras de difusión, ya que en muchas repúblicas la enseñanza oficial eliminaba la instrucción en la fe[374].

Resulta, por tanto, muy explicable que en un continente de grandes proporciones rurales y con masas ignorantes, haya proliferado una pseudorreligiosidad colmada de contaminaciones, tal como la presenta el eminente teólogo brasileño, padre Buenaventura Kloppenburg[375].

El mundo sacral latinoamericano tiende a ser cósmico, buscando en Dios la respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre. Es fatalista, viendo en Dios el origen inexorable de todo bien y de todo mal. Es sacramentalista, cuando convierte la intelección de los sacramentos en una suerte de magia y de prestigio social. Se contenta con niveles devocionistas y descuida el sentido de pertenencia a la Iglesia. Se muestra maravillosista, con hambre de milagros, y santerista, absolutizando la devoción a los santos, que convierte en ídolos. Es ritualista con nociones extrañas sobre la vinculación de prosperidad o de infortunio que cree descubrir en el poder de intercesión de la Iglesia, y pseudomesiánico, adoptando las actitudes que tuvieron los judíos frente a Jesús. Se da un intenso grado de individualismo y privatización, por lo que se prescinde de la comunidad y de la mediación de la Iglesia. Es contractualista que convierte la verdadera religión en un oportunismo, y costumbrista, de modo que se reciben las prácticas y no la fe por medio de tradiciones atávicas. Finalmente se muestra sincretista con mezcla de principios y prácticas caracterizadamente no cristianas.

Se ha hecho una acusación a la actitud negativamente resignada y fatalista de inmensos sectores populares latinoamericanos. El papa Juan Pablo II, en su mensaje a los «alagados» en San Salvador de Bahía, se expresó cabalmente en esta forma:

> «Ustedes tienen que luchar por la vida, hacer todo para mejorar las propias condiciones en que viven. Es un deber sagrado, porque ésa es también la voluntad de Dios. No digan que es voluntad de Dios que ustedes permanezcan en una situación de pobreza, dolor, mala habitación, que contraría muchas veces su dignidad de personas humanas. No digan: es Dios quien lo quiere»[376].

En la Conferencia Episcopal de Río (1955) se puso de presente la propensión del mundo indígena bautizado a una visión numinizada y sincretista de la existencia. Tales fenómenos se presentan de manera particular en Guatemala, el Perú y Bolivia. Tienen sus expresiones abiertamente anticristianas en el espiritismo y en los cultos afroamericanos muy arraigados en el Brasil y en Haití[377].

---

374. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 21 (Bogotá 1959), p. 15-16.

375. *El proceso de secularización en América Latina,* en «Medellín» (Medellín 1959), p. 312-313.

376. *Todos os pronunciamentos do Papa no Brasil,* publicación de la Conferencia Episcopal brasileña. 13*a*, Sao Paulo 1980, p. 190.

377. Como estos fenómenos no pueden generalizarse a toda la América Latina, nos reducimos a mencionarlos. Véase, por ejemplo: J.M. SALGADO, *Survivance des cultes africains et syncrétisme*

Degradaciones morales

En un continente en que la legislación se ha distinguido por el talante laicista, con graves deficiencias de instrucción religiosa, con expresiones degradadas de religiosidad, es igualmente explicable que la religión no haya comprometido la vida. Tanto en la Conferencia de Río, como en diversos documentos del magisterio episcopal, se deplora la existencia del concubinato institucionalizado, la generalización de prácticas supersticiosas y sincretistas, la degradación del sentido religioso y moral en la vida social y familiar, el alcoholismo, el juego, la prostitución, el divorcio, el aborto, la injusticia, la violencia. Además de continuas denuncias de los primeros decenios del siglo, el episcopado colombiano produjo algunos documentos de gran valentía para condenar las perversiones morales generalizadas. Así lo hizo, por ejemplo, en junio de 1951, en junio de 1952 y en noviembre de 1953. El episcopado venezolano trazó un diagnóstico sin indulgencia sobre la situación global del país en 1962.

«Por desdicha –decía– y estando a lo que revela la estadística, más de la mitad de los venezolanos no han visto la luz en hogares constituidos conforme a la ley cristiana. De 1947 a 1956 nacieron 1 319 076 hijos naturales, de los cuales sólo un 13 % obtuvo reconocimiento de su padre. Para 1959, en una población de tres millones de menores de diecisiete años, el Consejo Venezolano del Niño estimaba en 163 000 el número de niños abandonados»[378].

Deficiencias pastorales

Detrás de las estadísticas desoladoras hay que colocar las deficiencias pastorales. No son ellas, por cierto, las únicas responsables de semejante situación, ya que otros factores insuperables han contribuido con insolencia a la descristianización de América Latina. Sin embargo, las deficiencias internas de la Iglesia han tenido un papel de grave responsabilidad.

La Conferencia Episcopal de Río escuchó a través de la notable y valiente relación de monseñor Bogarín la crítica a los métodos apostólicos meramente defensivos que se habían empleado. También en la II Conferencia celebrada en Medellín, se hizo la siguiente crítica a la pastoral popular:

«Hasta ahora se ha contado principalmente con una pastoral de conservación, basada en una sacramentalización con poco énfasis en una previa evangelización. Pastoral apta sin duda en una época en que las estructuras sociales coincidían con las estructuras religiosas, en que los medios de comunicación de valores (familia, escuela y otros) estaban impregnados de valores cristianos y donde la fe se transmitía casi por la misma inercia de la tradición»[379].

---

en Haiti en «Revue de l'Université d'Ottawa» (1962), p. 431-437; B. KLOPPENBURG, *O Espiritismo no Brasil,* Petrópolis 1960.

378. Texto completo en Eccl, núm. 1108 (1962), p. 1253-1256.

379. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio.* II. *Conclusiones,* núm. 6, I, 1.

Es interesante verificar que se va reconociendo, al margen de los entusiasmos fáciles, el peligro de los anquilosamientos.

En 1950, el historiador peruano César Aróspide, escribía sobre el catolicismo de su patria:

«El país vive cómodamente confiado en su fe tradicional, sin preocuparse mayormente de afrontar los grandes problemas vitales que se vinculan directa o indirectamente con la subsistencia de ella»[380].

La revista «Latinoamérica» ofrece colaboraciones críticas de situaciones ya inadmisibles: «Con las joyas de las Vírgenes de Sucre y de Copacabana había para levantar seminarios y también una Universidad católica. Pero ¡ay del que piense en semejante herejía!» El escritor enjuicia un «catolicismo de tipo ritual tradicionalista con ausencia de contenido social e intelectual»[381].

Entre tanto el laicismo se había adueñado del mundo de la cultura. En forma casi patética presentó este problema en la Conferencia de Río, el arzobispo de Montevideo, monseñor Antonio M. Barbieri. En la misma asamblea el obispo de Talca, monseñor Manuel Larraín, futuro presidente del CELAM, denunció la ausencia de los grandes centros de decisión en la Iglesia[382]. El mismo obispo tuvo una relación de gran perspicacia en la IV reunión del CELAM celebrada en noviembre de 1959. Presentó las ausencias de la Iglesia frente a las presencias del comunismo, no obstante las grandes oportunidades que se le han brindado por la dinámica de nuestra historia[383].

En el discurso que Pío XII pronunció en 1957 a los participantes del II Congreso mundial del Apostolado seglar, habló de tres fenómenos que venían a complicar la precaria situación de la Iglesia que, en vez de contar con 160 000 sacerdotes, apenas disponía de 30 000. Eran aquéllos el rápido crecimiento de la población, el descontrolado incremento urbanístico y el desarrollo del progreso técnico e industrial[384]. El papa señaló «cuatro peligros mortales que amenazan a la Iglesia: la invasión de las sectas protestantes, la secularización de toda la vida, el marxismo, que se manifiesta en las universidades como el elemento más activo, y que tiene en sus manos casi todas las organizaciones de trabajadores, y, en fin, un inquietante espiritismo»[385].

---

380. En R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* o.c., p. 384.

381. H. MUÑOZ, *La Iglesia en Bolivia,* en LA (1953), p. 412-415.

382. *Documentos* 20 y 56. El texto de monseñor Larraín ha sido publicado bajo el título: *Lo que espera de la Acción Católica la América Latina de hoy,* en RJ (1957)/1, p. 251-264.

383. «Boletín informativo» [CELAM], núm. 30 (Bogotá 1960), p. 18-19.

384. Texto castellano en «Ecclesia», núm. 849 (1957), p. 1186-1192. Cit. sobre América Latina, en p. 1190-1191.

385. Léase el comentario a este discurso, por lo referente a Latinoamérica, en H. DE SOTOMAYOR, *Los cuatros peligros de América Latina,* en LA (1958), p. 107-110. W. PROMPER hace un amplio desarrollo con copiosa bibliografía y vincula estos peligros con la escasez de sacerdotes: *Gefahren der Priesternot in Lateinamerika,* en «Priesternot in Lateinamerika», o.c., p. 193-216.

El padre B. Kloppenburg estima que el proceso de urbanización no ha sido necesariamente secularizante, ya que muchas veces no ha estado acompañado por la industrialización, pero ha producido marginalidad y desarraigo social en los suburbios con las consecuencias de una creciente pseudorreligiosidad más degradada que la rural[386].

El laicado

Llegamos así al descubrimiento de una gravísima patología del catolicismo latinoamericano. No obstante el llamado sustrato o memoria católica y las realizaciones logradas por la Acción Católica en general y la Acción Católica especializada, el laicado de nuestro continente ha padecido una falta de sentido de pertenencia a la Iglesia. En la Conferencia de Río se habló de un excesivo clericalismo, precisamente en un continente sin sacerdotes. El obispo monseñor Bogarín Argaña, citado anteriormente, lamentaba la poca apertura a la participación apostólica del laicado (*Documento* 44). En la IV reunión del CELAM (noviembre de 1959), monseñor Larraín describía la situación en esta forma:

> «El mal profundo de América Latina es la falta de sentido de Iglesia en el católico. Nos contentamos con una mera formación piadosa o moralista. No damos suficientemente la formación apostólica. Y cuando la damos, a menudo la orientamos únicamente hacia la acción religiosa, olvidando que la tarea *fundamental* e insustituible del laico es la de humanizar y cristianizar las estructuras temporales en que vive»[387].

En referencia a todos nuestros inmensos problemas, Pío XII señalaba en el discurso mencionado antes, que al laicado católico latinoamericano le incumbían tres responsabilidades principales: multiplicar los apóstoles seglares «para suplir la escasez de sacerdotes en la acción pastoral», y ello no como recurso de emergencia, sino como proceso connatural a la Iglesia; promover la inserción de fervientes laicos cristianos en la enseñanza e introducirse en la vida económica, social y política. «Se lamenta –dice Pío XII– que en América Latina la doctrina social de la Iglesia es demasiado poco conocida.»

F.H. Lepargneur, O.P., sagaz conocedor de los problemas de nuestro catolicismo, escribió en 1961 un notable estudio con el título: *Laicado adulto: primer problema de la Iglesia en América Latina*[388]. El autor se muestra perplejo frente a la solución del círculo vicioso: ¿no hay sacerdotes porque

---

386. *El proceso de secularización en América Latina,* en «Medellín» (Medellín 1976), p. 311-312. Sobre el proceso de urbanización y la amenaza que significa contra la fe, se ocupó la V reunión del CELAM en 1960. Véase «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 40, (Bogotá 1961), p. 52-53.

387. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 30, (Bogotá 1960), p. 20-21.

388. *Laicat adulte: Premier problème de l'Église en Amérique Latine*, en NRTh (1961), p. 1051-1080.

no existe un laicado adulto, promovido, apostólico, o no hay laicado de estas calidades, porque no hay sacerdotes?[389]

Finalmente a nuestro catolicismo le faltaron equipos de reflexión, desarrollo de un pensamiento propio, y careció hasta la creación del CELAM de instrumentos de cohesión y organización continental. Su ausencia de la cultura típicamente latinoamericana no sólo significaba carencia de pensadores, literatos, teólogos (lo que no debe exagerarse radicalmente), sino falta de influjo en el ser mismo de nuestro continente, paradójicamente amasado en catolicismo y reacio todavía a renegar masivamente de su pasta cristiana[390].

b) *«Continente de la esperanza»*

El cuadro trazado en las páginas anteriores puede llevar a los lectores menos avisados a la conclusión de que se ha producido una catástrofe en la Iglesia de América Latina. Un continente «católico» sin sacerdotes, con un laicado desentendido de su propia Iglesia en gran proporción, con el lastre de una ignorancia generalizada y de una inmoralidad inundante, en donde los niveles de injusticia y de miseria tocan fondo, tiene que aparecer como una quimera o como un mito. «Lòs creíamos cristianos», escribe un misionero católico canadiense[391]; recuérdese la sentencia del obispo de Olinda, don Sebastián Leme, en el ya lejano año 1916: «Somos una mayoría ineficaz.»

¿No resulta fuera de propósito la afirmación hecha por Pío XII al Congreso de Rectores de Seminarios de América Latina en 1958, cuando hablaba de ese «formidable bloque católico que representa una de las grandes esperanzas del mañana»?[392]

El sustrato cristiano

Las críticas de fondo versaron hasta 1960, aproximadamente, sobre la ignorancia religiosa, el bajísimo índice de práctica sacramental, la inmoralidad de las costumbres, la apatía del laicado, la escasez de clero, la inflación cultualista. Pero ya en la década de los años 50 empieza a preocupar cada

---

389. Puede consultarse también el artículo del presidente de la Acción Católica Cubana, doctor José Ignacio LASAGA, que asistió al Congreso del Apostolado Seglar de 1957: *Responsabilidades de los Laicos en América Latina,* LA (1958), p. 160-162 y 221-224.

390. En la apreciación de lo que sería la presencia de la Iglesia en la *cultura* latinoamericana ha habido un gran progreso si se compara la reflexión de la Conferencia episcopal de Río y los planteamientos que fueron madurando hacia la Conferencia de Puebla. El *Documento de Consulta,* tan violentamente combatido por muchos sectores latinoamericanos, que no pretendía ser más que una primera madurada aproximación a una futura elaboración definitiva, atestigua ese progreso de concepciones y perspectivas. Véanse los números 246-251 de *Documento de consulta a las Conferencias Episcopales* [CELAM], diciembre 1977.

391. J.E. MONEST, *On les croyait chrétiens,* París 1969. Aducimos el título para indicar cómo nos juzga. Véase más adelante la nota 421.

392. AAS (1958), p. 947-952.

vez más el problema de la injusticia estructural, inexplicable e incompatible con el sustrato católico de América Latina.

El juicio del padre A. Nevins, citado anteriormente[393], y las apreciaciones siguientes que hemos recogido, deben ser correctamente comprendidas. Se pueden escribir historias falsas con cien acontecimientos verdaderos. La descristianización de América Latina no equivale, por lo menos hasta ahora, a una apostasía querida y generalizada. El propio Nevins observa que América Latina es continente de misión, pero no continente pagano y que es recuperable si resuelve el problema angustiante creado por la escasez de sacerdotes.

Otro sacerdote de Maryknoll, el padre J. Considine, que ha estudiado con seriedad y simpatía nuestros problemas, toma la defensa de la realidad católica latinoamericana. El bajo índice de práctica religiosa, por ejemplo, obedece a factores que escapan a la voluntad de nuestro pueblo:

«Se nos dice que únicamente el 10 % de los latinoamericanos practican su fe, en el sentido usual del término. Se nos dice que el 35 % de los norteamericanos practican la fe regularmente. Tomando en consideración los factores latinoamericanos tales como las enormes distancias, la falta de educación, de clero, de facilidades, ¿es excesiva la diferencia entre el guarismo escandalosamente bajo de un 10 % y el preocupante bajo índice de un 35 %?[394]

Ha campeado un despiste, a nuestro entender, en la metodología valorativa con que se ha juzgado al catolicismo de América Latina.

«La gran falla de quienes han tratado de descifrar el enigma [de nuestro catolicismo] consiste precisamente en el olvido de la historia religiosa de América Latina. Hubo un momento de ruptura con el pasado político y religioso, cuya crisis culmina hacia 1826, y de esa situación anómala de la sociedad latinoamericana provienen las directrices de inestabilidad en todos los órdenes. Desde entonces América Latina presenta una gráfica comparable a un sismograma»[395].

A la luz de cuanto ha ocurrido entre 1965 y 1980 en comunidades católicas antes espléndidas y florecientes, los dictámenes duros o simplistas formulados acerca del catolicismo latinoamericano sólo podrían repetirse con espíritu farisaico[396]. La verificación de semejantes crisis invita a orientar en otra forma el juicio acerca de la realidad católica de nuestro continente. No

---

393. Véase antes, nota 369.

394. *The Church in the New Latin America,* Notre Dame, Indiana 1964, p. 111. También muestra comprensión J. Toulat, *Esperanza en América del Sur,* Barcelona 1966.

395. J. Álvarez Mejía, *Índices de nuestro catolicismo,* en LA (1954), p. 106-110. Este notable artículo fue publicado tambien en la revista «Lumen Vitae» bajo el título *L'évangélisation de l'Amérique Latine. Ombres et lumières* (1954), p. 542-548, incluso con un breve elogio de su autor.

396. Léase, por ejemplo, la descripción de cuanto ha ocurrido en Holanda, referido por J. Bots en el apartado que lleva por título «La desintegración (1960-1970)», en MHI ix, Herder, Barcelona 1984, p. 823-830.

es que neguemos la existencia de graves situaciones, pero sí de fecundas comunidades católicas abundantes en clero, en organizaciones, en medios materiales, en prestigio, que hayan disfrutado de largos años de paz religiosa, o tonificadas por luchas ya pasadas; si se han sentido golpeadas tan duramente por el ciclón secularista, ¿qué debe exigirse en los juicios históricos o sociológicos a la Iglesia latinoamericana cuyas desventuras y desamparo hemos tratado de reconstruir en tantas páginas anteriores? Más bien habría que admitir que «la fidelidad de las masas de la Iglesia, como hecho, es sociológicamente incomprensible»[397], y que a todos los países de América Latina puede aplicarse la consideración que sobre Guatemala hace uno de sus historiadores: es un verdadero enigma cómo ha podido conservarse la fe[398].

Desde los años de *Medellín* (1968) las acusaciones de dentro y de fuera de América Latina versarán sobre la situación de injusticia en que viven millones y millones de latinoamericanos. El objetivo será la Iglesia institucional. Pero de esto habremos de ocuparnos más tarde.

América Latina sigue siendo un continente de «radical sustrato católico». «Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social»[399].

Existe en la América Latina, decía en 1959 con optimismo monseñor Manuel Larraín, «un rico fondo de tradición cristiana, un alma religiosa abierta a *todos* los grandes valores del cristianismo; un sano deseo de evolución y mejoramiento social»[400]. El arraigamiento popular profundo en su memoria cristiana explica por qué los asaltos laicista de siglo y medio han fracasado en gran medida.

La convicción hasta el heroísmo

Podrá discutirse doctoralmente acerca de la calidad. «El rasgo más saliente del catolicismo latinoamericano es tal vez el de su volumen: es un catolicismo *multitudinario*. El conjunto resulta algo tan aparte y distinto de cuanto se ha registrado en la historia eclesiástica, que toda comparación con el pasado o el presente de otras latitudes crea un desenfoque fatal para una interpretación siquiera aproximada de la cristiandad latinoamericana»[401].

Podrá también decirse que trabajamos con criterios triunfalistas. El catolicismo de América Latina abunda en paradigmas cualitativos y cuantitativos, bastantes para mostrar que conserva una fe viva y operante. Recorra-

---

397. En LA (1954) editorial, p. 3-4.

398. P. Gerardi, *Guatemala* en R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, o.c., p. 250-251.

399. «Puebla», núm. 412.

400. En la IV Asamblea del CELAM. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 30 (Bogotá 1960), p. 19-20.

401. J. Álvarez, *Índices de nuestro catolicismo*, l.c., p. 108.

mos su geografía desde México hasta la Argentina, y encontraremos a menudo la respuesta más sinceramente cristiana al compromiso con la fe.

El catolicismo mexicano mereció los más altos sentimientos de veneración, de admiración y de alabanza del resuelto papa Pío XI. En la encíclica *Iniquis afflictisque* del 18 de noviembre de 1926[402] comparaba la persecución desencadenada contra la Iglesia con las de los primeros siglos de la fe, y exaltaba la heroicidad de los laicos a quienes alaba y aprueba de todo corazón señalando el nombre de varias asociaciones que, de modo particular, se habían distinguido: Caballeros de Colón, Unión Nacional de Padres de Familia, Liga, ACJM y las Damas Católicas. El papa no ocultaba la alegría y emoción que le habían hecho llorar ante el espectáculo de los adolescentes y jóvenes mártires que habían sucumbido con el rosario en la mano y aclamando a Cristo rey. La Iglesia mexicana, según se expresaba el papa, había dado al mundo, a los ángeles y a los hombres un espléndido espectáculo y un ejemplo que sólo podría ser celebrado por el eco de los siglos[403].

Una desbordante adhesión a la Iglesia y al papa encontró monseñor Giovanni Cagliero en su permanencia y recorrido por Costa Rica, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Guatemala, entre 1908 y 1915. Visitaba repúblicas fuertemente trabajadas por el liberalismo decimonónico, pero en todas partes el pueblo se apiñaba para recibirlo y aclamarlo con instinto de fe[404].

El delegado apostólico cuenta con sus propias palabras el recibimiento tributado en Guatemala en 1910, cuando la Iglesia en aquella nación llevaba ya casi 40 años de hostilidad oficial: a las 9 de la mañana del 8 de junio «el tren partía para la capital (desde el Puerto de San José). A lo largo del recorrido los habitantes de las ciudades y los barrios repetían las bellas manifestaciones de fe, ya vistas en otros viajes parecidos por otras repúblicas, marcadas siempre de profunda religiosidad y de adhesión incondicional a la Santa Sede». Hablando de la visita masiva que le hizo todo el pueblo durante dos semanas, escribe: «Era un espectáculo imponente. Durante 15 días me encontré delante de filas de fieles de toda condición que colmaban los vastos corredores del palacio arzobispal, en sus uniformes característicos, con las insignias y banderas propias de sus gremios, sobre las que emergían el blanco y el amarillo de la bandera pontificia. Venían con alegría y fe a deponer a los pies del representante del Jefe augusto de la Iglesia los homenajes de obediencia, del amor y de la fidelidad»[405].

En Panamá, los católicos adelantaron una lucha titánica frente al «ata-

---

402. AAS (1926), p. 465-477.

403. J.M. Romero de Solís, *Iglesia y revolución en México*, en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p. 489-490. No lo citamos textualmente. Véase allí mismo, p. 483, el juicio épico que hace de los *cristeros:* «Esta reconciliación entre revolución e Iglesia tenía una profunda motivación religiosa: la evangelización había calado hondo y se había descubierto la energía transformadora de la sociedad que contenía el Evangelio», etc.

404. G. Cassano, *Il Cardinale Giovanni Cagliero*, o.c., II, p. 635-699.

405. Ibid., p. 667-668.

que frontal contra la Iglesia católica», iniciado en 1910. «La Iglesia profundamente afectada, ha luchado por sobreponerse y llevar su misión en estas difíciles circunstancias.» Todavía en 1964 el laicado católico hizo valiente acto de presencia contra los proyectos de enseñanza laica, de imposición del matrimonio civil y los intentos de borrar el nombre de Dios de la constitución panameña.

Allí vemos actuando a una de esas figuras extraordinarias que nunca han faltado en la historia católica de América Latina. Efectivamente, cuando en 1946 el influjo laicista pretendía imprimir una fisonomía anticatólica a la constitución y establecer la educación absolutamente laica,

> «una mujer de raigambre popular, negra en el color de su piel, fue la diputado constituyente que dirigió la campaña a favor del mantenimiento de la enseñanza de la religión católica en las escuelas oficiales. Su nombre es sinónimo de persona valiente, íntegra, fiel a la Iglesia, leal a la palabra empeñada. Tesoneramente había ido Gumersinda Pérez hablando con los diputados constituyentes, y logrando que firmaran un compromiso de defender la enseñanza de la religión católica. Cuando se presentó a debate el artículo, ella ya había ganado la batalla»[406].

La presencia católica se ha mostrado todavía más intrépida en los casos de «San Miguelito», y del martirio del padre Gallegos, humilde y valiente sacerdote colombiano que trabajaba en Panamá, ocurridos ambos en la década de 1970, como ejemplos de coherencia con las exigencias de *Medellín* y sin miedo a las amenazas de los poderosos. Son índice de que el pueblo es capaz de responder a la voz de su Iglesia[407].

Sobresale asimismo la obstinación con que se defendió el catolicismo venezolano, despojado de medios, especialmente en el terreno de la educación católica después del período gomecista[408].

En el Ecuador, tan duramente probado por la legislación liberal durante casi 40 años, el laicado católico se hizo sentir en las universidades laicizadas y después filomarxistas. «Se intensificó también algo muy valioso, que existió desde el comienzo del siglo: los grupos catequistas para la niñez de las escuelas fiscales», así como la acción de movimientos apostólicos especializados. «En las horas de opresión y de lucha, el laicado católico escribe páginas que son sacrificada y fecunda historia, particularmente desde las minorías en el Parlamento y desde las falanges de soldados de la prensa que aceptan el reto de todos los riesgos y sacrificios. Hubo pluralismo en tendencias y discrepancia político-religiosa. Pero hubo al mismo tiempo convergencia en la convicción sobre la relación estrecha entre catolicismo y ordenamiento político nacional»[409].

---

406. F. GUARDIA, *Relaciones Iglesia-Estado en Panamá* en J. TERAN DUTARI, *Simposio Sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado*, p. 369-372.

407. Ibid., p. 375-380. San Miguelito, barrio panameño en que un grupo de sacerdotes norteamericanos iniciaron, por los años 60, una experiencia de promoción cristiana y social a partir de laicos comprometidos con el apostolado.

408. Véase en este mismo volumen la colaboración de HERMÁN GONZÁLEZ OROPEZA.

También en Bolivia, un grupo de resueltos católicos logró bloquear en 1938 el intento de una constitución netamente laicista, que, entre otros proyectos, pretendía la total separación de la Iglesia y del Estado. En una encuesta verificada en 1954 acerca del establecimiento de la enseñanza religiosa en las escuelas del gobierno, 1595 maestros respondieron afirmativamente, y sólo 22 se negaron a admitirla.

Otro tanto ocurrió en la Argentina después de la caída de Perón: el 94 % de los padres de familia en Buenos Aires, y el 98 % en las provincias pidieron insistentemente la instrucción religiosa en las instituciones educativas del Estado.

La vitalidad de los católicos en el Uruguay, «el país más laicizado del mundo», se sintió estimulada desde 1916, al desencadenarse la campaña de separación entre la Iglesia y el Estado. Entonces, «la Iglesia reinicia la obra de apostolado, libre de toda solidaridad ajena a la verdad misma del Evangelio y se empieza a formar la verdadera conciencia religiosa en un núcleo que es, sin duda, pequeño, pero fortalecido por reglas de la vida, de auténtica vocación espiritual y de limpia disciplina»[410].

No obstante la secularización de la vida cívica, «el catolicismo en el Uruguay es un catolicismo de combate que lucha con inteligencia y con valor»[411]. Mientras la semana santa fue declara por ley «semana del turismo»[412], los católicos han salido a la calle en imponentes manifestaciones penitenciales acompañando a su arzobispo. En 1953, cuando los batllistas, apoyados por socialistas y comunistas, sancionaban nuevas leyes sobre el divorcio, una multitud de 300 000 personas tomó parte en la procesión de Corpus Christi[413].

La demostración más espectacular de que el catolicismo impregna todavía la estructura social del continente, se manifiesta, sin otro comentario, en la manera como fueran esperadas y recibidas las visitas de Pablo VI a Colombia en 1968, y de Juan Pablo II a Santo Domingo y México en 1979 y al Brasil en 1980[414].

Somos plenamente conscientes de que la sola verificación de estos hechos y de estos acontecimientos no absuelve al catolicismo de América Latina de sus deficiencias y de sus taras. No hemos de permitir ser engañados por «los optimismos de corte con sus reflejos anestesiantes»[415], pero constituiría una actitud sectaria no descubrir en ellos el síntoma de una capacidad de revitalización y de potencia para hacer emerger un depósito

---

409. J.I. Lasaga, *Responsabilidad de los laicos en América Latina*, 2.ª parte, LA (1958), p. 222.

410. D. Regules, *Uruguay*, en R. Pattee, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, p. 428-429.

411. P. Leroy, LA (1955), p. 89.

412. Véanse antes las notas 100-101.

413. Crónica en LA (1953), p. 89-91.

414. Más adelante nos referiremos a estos acontecimientos.

415. Expresiones del padre L. Bouyer, citadas por F.-H. Lepargneur, *Laicat adulte* [...] l.c., p. 1055 y nota 5.

implícito de adhesión a la Iglesia que persiste en las masas latinoamericanas.

La fe de los humildes

Así llegamos al tema de la religiosidad popular que significa para nuestro catolicismo «multitudinario» una enorme riqueza espiritual y una plataforma privilegiada de reevangelización. Pablo VI reconocía su valor y sus límites:

«Tanto en las regiones donde la Iglesia está establecida desde hace siglos, como en aquellas donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de la búsqueda de Dios y de la fe. Consideradas durante largo tiempo como menos puras y a veces despreciadas, estas expresiones constituyen hoy el objeto de un nuevo descubrimiento casi generalizado. Durante el Sínodo (de 1974), los obispos estudiaron a fondo el significado de las mismas, con realismo pastoral y celo admirables»[416].

Medellín[417] *y Puebla*[418] analizaron el hecho, el valor y las ambigüedades de la religiosidad popular. H. Cox, verificando personalmente el fenómeno de América Latina, se ha visto obligado a dar un giro de 90 grados, desde su *Ciudad secular* (1965) a su *Seducción del Espíritu* (1973).

El catolicismo latinoamericano está comprobando que la fe no es sólo privilegio de *elites* y de profesionales del espíritu. En América Latina se verifica que la Iglesia es Iglesia de pobres, a saber, de las humildes gentes que en su extrema indigencia humana, son capaces de otras experiencias y de otras expresiones, que los sabios y los sociólogos descalifican desdeñosamente como superficialidad y sacramentalismo. Como la viuda del Evangelio, dan a Dios el cuartillo que poseen y le hablan con un lenguaje que sólo el Señor y ellos entienden.

Frente a esta expresión sencilla de la piedad popular, todavía viva, aparece la vaciedad de muchos cálculos teológicos y de sociologías religiosas que han decidido atracar en la secularización. El hombre latinoamericano ofrece pruebas de conservar todavía muy viva una zona del mapa espiritual. Si a ello se añade que el fenómeno es imponente y masivo, y que responde a un conjunto de valores religiosos y humanos, como los que posee el pueblo latinoamericano, con la tradición ancestral de su catolicismo viejo, ya de

416. *Evangelii nuntiandi,* núm. 48. Sobre la religiosidad popular se tuvo una reunión de estudio del CELAM en Bogotá en 1975. Salieron dos volúmenes que recogieron sus reflexiones: CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina.* I. *Conclusiones;* II. *Ponencias y Documento final,* Bogotá 1976. En el Sínodo romano de 1974, el obispo de Mar de Plata, monseñor Eduardo Pironio, la definió de este modo: «Entendemos por religiosidad popular la manera como el Cristianismo se encarna en las diversas culturas y estratos étnicos y llega a ser profundamente vivido y se manifiesta en el pueblo.» Citado por G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1974,* Roma 1975, p. 152-153. La bibliografía sobre el tema ha empezado a ser muy abundante.

417. Véase en general II, 6: «Pastoral popular».

418. Núm. 444-469.

cuatro siglos y medio; si se ha podido verificar que el pueblo, cuando es cultivado religiosamente con autenticidad, responde generosamente, si se palpa cuán profundamente ha arraigado en las gentes el sentido de la trascendencia y si, finalmente, se advierte que en áreas inmensas, desprovistas de sacerdotes, la religiosidad del pueblo ha conservado la fe, a pesar de inevitables contaminaciones, y que aquélla se convierte en el único medio para hacer presente a la Iglesia y para proclamar la adhesión a Jesucristo, resulta obvio que la jerarquía de América Latina, y a su cabeza el papa, salgan en su defensa, la promuevan y la designen como vehículo privilegiado o como plataforma para una evangelización del continente.

«La revaloración de la religiosidad popular –dice el *Documento de Trabajo* de la Conferencia de Puebla[419]–, constante en nuestras Iglesias, ha significado un redescubrimiento de la cultura propia de América Latina y una identificación más íntima entre la Iglesia y los pueblos. La misión de la Iglesia ha quedado marcada por esta dimensión tan importante.

Un estudio objetivo de nuestra historia muestra que la fe cristiana se constituye en la dimensión fundamental de los nuevos pueblos, aunque el encuentro de culturas y religiones haya estado marcado por una tensa dialéctica de conquista y evangelización; dominación y fraternidad; asunción y avasallamiento. La primera evangelización toca determinantemente el ser del pueblo, lo forma y constituye los valores culturales, expresándose en sus manifestaciones religiosas y en sus actitudes. La «memoria cristiana» de nuestros pueblos no desaparece ante los embates de la ilustración racionalista, ni ante las influencias de una ilustración litúrgica «romanizante», ni en el cuestionamiento protestante secularista.

Hablando sobre los criterios de juicio, el mismo *Documento* se expresa así: «El juicio teológico-pastoral sobre esta realidad debe apoyarse en criterios de fe y en la experiencia de la Iglesia, sin despreciar los aportes de las ciencias, ni tomar actitudes apriorísticas. La poca atención que se prestó durante tantos años a las formas religiosas del pueblo, y el desconocimiento de esta realidad por parte de los agentes pastorales, así como los asaltos racionalistas han contribuido a una pérdida de preciosas formas de expresión y a una cierta malformación sincretista que puede ser superada.»

Más adelante se señalan los aspectos fundamentales de la piedad popular en América Latina:

«Algunos rasgos dominantes que se presentan en la religiosidad de nuestros pueblos son los siguientes:

»En lo que atañe a la imagen de Dios, un sentido de la paternidad divina, de la creación y de la providencia.

»La imagen popular de Cristo acentúa la adoración a Cristo crucificado, a la cruz; implica la conciencia del valor del sacrificio, de la presencia de Jesús en los pobres, del poder de su divinidad y de la debilidad y pequeñez de su existencia terrestre (niño Jesús).

---

419. Núm. 167-168 y 172.

»Despues de la devoción a la santísima Virgen María está la práctica de la devoción a los santos, considerados como poderosos intercesores y auxiliadores

»La conciencia de la proximidad y ayuda de los santos como la piedad delicada con los difuntos y, sobre todo, la práctica del bautismo, son índices de un sentido de participacion y solidaridad en la Iglesia

»En la religiosidad popular se acentua la practica cultual y festiva la aceptacion de la realidad sacramental, como el bautismo, la Eucaristia y diversas formas de ministerios, el uso de los sacramentales, como el agua bendita, las medallas e imagenes, la celebración festiva de los misterios de salvación, la dimensión religiosa de fiestas familiares, regionales, nacionales»[420]

La Conferencia Episcopal de Medellín pone en guardia contra los juicios peyorativos acerca de la experiencia religiosa popular y de sus manifestaciones

«Al enjuiciar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretacion cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginados [ ] En el fenomeno religioso existen motivaciones distintas que, por ser humanas, son mixtas y pueden responder a deseos de seguridad, contingencia, importancia, y simultáneamente a necesidad de adoración, gratitud hacia el Ser Supremo Motivaciones que se plasman y expresan en símbolos diversos La fe llega al hombre envuelta siempre en un lenguaje cultural y por eso en la religiosidad natural pueden encontrarse germenes de un llamado de Dios»[421]

Los congresos eucarísticos

La Iglesia católica es cuerpo y espiritu Una de sus manifestaciones más significativas e imponentes ha sido la celebración de los congresos eucarísticos, *Statio Orbis*, como los ha definido con fortuna el gran experto en liturgia padre Jungmann En nuestro continente se han celebrado ya tres congresos eucarísticos internacionales El de Buenos Aires, en 1934[422], constituyo, por una parte, una victoria católica frente al laicismo y el inicio de una recuperación valiente del catolicismo argentino llevó la cara alta, se liquidó el respeto humano, y como fenómeno bien positivo, en la nación se empezó a registrar, desde entonces un fuerte crecimiento de participación sacramental superior en los hombres al de las mujeres[423]

---

420 Nos hemos valido de esta larga cita porque es la sintesis de los aportes enviados de diez conferencias episcopales

421 II, 6,4 El titulo y el contenido de un librito escrito por el misionero canadiense, J MONEST, *On les croyait chretiens*, citado en la nota 391, acerca de los indios del altiplano andino, parece no haber tenido en cuenta las observaciones citadas ¿Quién va a juzgar del cristianismo o no cristianismo de esas masas desamparadas religiosamente durante tantos años? ¿Y qué derecho existe para marcarlas de paganas o semipaganas, cuando ha tomado tanta circulación el valor de «los cristianos anónimos»? ¡Asi vendriamos a tener a los ateos positivos como cristianos, y a las masas indigenas de America Latina como paganas! Lease la reflexión de R POBLETE, *Religion de masas religión de «elite»* en «Mensaje» num 144 (Santiago 1965) p 613-619

422 Existe una amplia relación de P BOUBEE en «Etudes» (Paris 1934), p 481 501 y 641-668

El de Rio de Janeiro, en 1955[424], congregó a la tercera parte del episcopado latinoamericano, el de Bogotá en 1968 contó con la asistencia de Pablo VI[425] y de unos 200 obispos de América Latina Estos dos últimos congresos fueron seguidos respectivamente por la celebración de la primera y de la segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano

Celebraciones semejantes de carácter nacional se han tenido en todas nuestras repúblicas, y más allá de la simple expresión exterior de adoración, han contribuido a una notable renovación cristiana Sería prolijo enumerarlos todos De esta suerte en Medellín se tuvo en 1935 el segundo Congreso eucarístico nacional como respuesta a intentos de laicización y hostilidad estatal, en Bolivia, a partir de 1939, y después de la sangrienta guerra del Chaco, los Congresos eucarísticos nacionales han cooperado en la revitalizacion de la Acción Católica y han dado confianza en la capacidad transformadora del catolicismo En El Salvador, en noviembre de 1942, tomaron parte más de 200 000 católicos y se repartieron centenares de miles de comuniones[426] El Congreso eucarístico Bolivariano de Cali (Colombia) en 1949 representó la otra cara de la realidad colombiana después de los pavorosos días de «el bogotazo» En Guatemala se demostró que, a despecho de 80 años de laicismo agresivo, el pueblo era capaz de responder a las instancias de la Iglesia En Argentina, el Perú y Chile, la celebración periódica de congresos nacionales han significado continuos momentos de gracia y de avivamiento de la conciencia cristiana

«En todos y cada uno de los países de America Latina –escribe el padre Juan Alvarez Mejia[427]–, la religión tiene manifestaciones periódicas de catolicismo multitudinario, como tal vez no se registra en ninguna parte del mundo [ ] Esas concentraciones humanas se han repetido cada vez con mayor vigor y entusiasmo En el reciente Congreso Eucarístico del Brasil (1953), se reunieron para la misa de media noche en la ciudad amazónica de Para, 80 000 hombres Bajo una lluvia torrencial estuvieron en pie y participaron luego, de la comunion »

---

423 G Franceschi, *Argentina,* en R Pattee *El catolicismo contemporaneo en Hispanoaméri ca* p 34

424 Referencias en Eccl, num 733 p 129 130 y amplia relación en el num 864 de «El Mensajero del Corazón de Jesus» (Bogotá 1955) dedicado casi integramente a este acontecimien to No esta fuera de propósito mencionar una cierta emoción manifestada por la revista francesa ICI, *Le Catholicisme au Brésil* num 5-6 (1 ° de agosto de 1955) Despues de enumerar sombria mente las deficiencias de ese catolicismo, reconoce como signo de vitalidad, entre otros, la celebración del Congreso eucaristico

425 Sobre él hablaremos más adelante y hacemos referencia en nuestra colaboración sobre Colombia en este mismo tomo

426 R Sol *Fiestas civicas, religiosas y exhibiciones populares de El Salvador Memoria del I Congreso eucarístico nacional de El Salvador,* 1942

427 *Indices de nuestro catolicismo,* l c , p 109

Otras formas pastorales que inciden en la vida popular han sido las misiones organizadas de modo parroquial, diocesano y nacional. En la Conferencia de Río de Janeiro se pidió su revitalización, como medio singularmente apto para despertar las conciencias y provocar un acercamiento a Dios. Hemos dicho en otro lugar que su limitación consiste en no trabajar en profundidad, pero cuando han sido bien organizadas, los logros se han manifestado satisfactorios. En Argentina, por ejemplo, se creó el Centro de misiones rurales, con la colaboración de religiosos y religiosas que entre 1946 y 1954 visitaron metódicamente 2238 localidades, impartieron 200 000 instrucciones religiosas y administraron 70 000 bautismos[428]. «También en Chile funciona desde hace años –de acuerdo con datos de 1954– el Centro apostólico, encargado de preparar misiones rurales. En 10 años se han atendido 2739 misiones»[429].

Las misiones de Bolivia organizadas en 1958 constituyeron un éxito pastoral sin precedentes[430]. La de Buenos Aires, a fines de 1960, quiso ser una celebración espiritual del sesquicentenario de la revolución de mayo (1810)[431] y fue calificada «como la misión más grande de la historia de la Iglesia». Tomaron parte más de 2500 misioneros extranjeros y se movilizó todo el potencial de las diócesis que componían la capital de la nación[432]. Se calcula que la predicación directa llegó a seis millones de personas y se verificó que persistía, aun en las franjas sociales aparentemente más reacias a la acción de la Iglesia, una disposición de benevolencia y aceptación de su mensaje.

Se ha dicho, sin que sepamos dónde está su origen, que para el latinoamericano existen dos sacramentos: el bautismo y la procesión. Hay quienes se muestran escépticos del significado que da nuestro pueblo a las procesiones, pero muchas veces expresan el lenguaje que tienen los pobres para manifestar su fe y adorar a su Dios. Es magnífica y popular la celebración de los salvadoreños el 6 de agosto. Pueden leerse a este propósito las incisivas cartas pastorales de monseñor Óscar Arnulfo Romero durante los años de su heroico episcopado entre 1977 y el día de su martirio en marzo de 1980[433]. A lo largo y ancho del continente el humilde pueblo cristiano se da cita cada año en Guadalupe, en San Salvador, en Lima, en Aparecida, en Montevideo, en Popayán: millones de creyentes demuestran, con su fervor

428. Ibid., p. 110.

429. Ibid.

430. Véase la relación con el título: *Dios ha pasado por Bolivia*, en LA (1958), p. 553-557, con estadísticas de gran interés.

431. 1810: años clave en la historia política de casi todas las colonias españolas de América, cuando se inician los movimientos de independencia.

432. «Boletín Informativo» [CELAM], Bogotá, núm. 36 y 37 y Eccl, núm. 1005 (1960), p. 1371 y núm. 1012, p. 1602-1603.

433. *Monseñor Óscar Romero, La voz de los sin voz. La palabra viva de monseñor Romero*, San Salvador 1980.

multitudinario, que no es fácil desterrar a Dios ni el sentimiento religioso de las tierras de América Latina.

Habría que reconocer, sin embargo, que el brusco cambio obrado en los últimos años y un complejo de timidez o de intimidación, han incidido fuertemente en la psicología, sobre todo clerical, y que los católicos van abandonando la calle mientras, paradójicamente, la van invadiendo los marxistas, hábiles conocedores de los mecanismos sociales.

c) *Un laicado minoritario pero selecto*

La Iglesia en América Latina ha tenido, es cierto, una grave deficiencia en la promoción apostólica del laicado. Pero no debe exagerarse la ausencia de su colaboración ni generalizarse de tal modo que se crea que nuestra Iglesia es una suerte de basilisco con una diminuta cabeza y un cuerpo enorme y amorfo. Monseñor Manuel Larraín, pastor de excepcional autoridad en la materia, presidente del CELAM en 1966[434] reconocía en 1959, durante la IV reunión del organismo, que se había ido formando «un laicado selecto, consciente y preparado»[435]. En el segundo decenio de nuestro siglo, fueron laicos católicos del Perú, quienes crearon tesoneramente la Universidad Católica de Lima, y en el decenio de 1930 otro grupo de seglares contribuyó dentro de grandes dificultades a la fundación de la Universidad Católica de Medellín. El catolicismo cubano, que había permanecido relegado y anónimo, sin cuadros apostólicos de significación en los primeros decenios, respondió generosamente después de 1930, gracias a una pastoral adecuada en asociaciones juveniles y de hombres, como una verdadera selección. Muchos de ellos se opusieron a la dictadura de Batista y combatieron en la que parecía ser una revolución original cubana.

Revistas y congresos católicos

A pesar de sus limitaciones económicas y humanas, la Iglesia ha contado con un conjunto de revistas y publicaciones de piedad, cultura o alta divulgación, como «Criterio y Sapiencia», en Buenos Aires; «Mensaje», en Chile; «Víspera», en Uruguay; «Vozes», «Verbum», «A Ordem», «Lar Católico», «Revista Eclesiástica Brasileira», en el Brasil; «Renovabis», en el Perú; «Revista Javeriana», «Cathedra», «Revista de la Universidad Católica Bolivariana», en Colombia; SIC, en Venezuela; «Estudios Centroamericanos», «Christus», en México. Algunas de estas publicaciones han evolucionado a posiciones de «contestación». «Latinoamérica», fundada en 1949, infortunadamente sólo sobrevivió diez años. En el decenio del 70 han aparecido otras dos de calidad: «Tierra Nueva» (Cedial, Bogotá) y «Medellín». A mediados de 1979 empezó a aparecer, originariamente en el Brasil, la revista «Puebla», que está alcanzando bastante difusión.

---

434. El 22 de junio del mismo año pereció en un accidente.
435. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 30 (Bogotá 1960), p. 19-20.

Desde principios del siglo (y aun antes), con las dificultades inherentes a la época, se celebraron en algunas repúblicas reuniones y congresos católicos, como los de la Federación Católica de São Paulo, los diversos congresos católicos mexicanos entre 1903 y 1909 y los congresos agrícolas, como el de Tulancingo en 1905[436].

Haremos aquí una mención más detenida de los congresos católicos celebrados en la república Argentina. El primero, del lejano 1884, dio la pauta para los diez siguientes hasta 1921, sin contar otros congresos dedicados especialmente al problema social. En obra muy reciente *(Corrientes sociales del catolicismo argentino)*, el historiador católico Néstor Auza pone de relieve sus peculiares características. Tales congresos, en efecto, sólo representan un aspecto de toda la obra y del pensamiento de los católicos argentinos. Fueron realizaciones eminentemente laicales por la iniciativa de convocación, por su organización y la composición de sus participantes. «Su estudio –dice Auza– permite rastrear las distintas expresiones de la comunidad religiosa nacional y comprobar que, por sobre las estructuras organizativas o modalidades asociativas, los católicos fueron capaces de crear un ámbito de debate y formular propuestas que contribuyeron significativamente al proceso cultural y religioso vivido entre 1884 y 1921.» El solo eco de su celebración mostraba a un país en apariencia laicizado que el catolicismo conservaba mucha fuerza social y sensibilidad frente a los problemas del momento. «Los debates promovidos mostraron la existencia de un laicado que cumplió con su misión, dentro de las no pocas limitaciones del medio cultural católico y eclesiástico. Audaces en algunos casos, perspicaces en otros, poco perseverantes en los más, tuvieron la virtud de pensar en cristiano las más graves cuestiones que padecía el país.»

El historiador mencionado destaca ciertas características que emergen en estos y de estos congresos cuya sola enumeración enaltece la riqueza espiritual del laicado. Tales son el contenido social de sus resoluciones, la proyección hacia lo político, la presencia de la juventud, los círculos de estudio, las orientaciones en materia educativa, la universidad católica, los proyectos en materia de prensa católica, la federación de fuerzas católicas y la repercusión de los congresos en la evangelización popular.

Lamenta Néstor Auza que, a partir de 1921, estas ricas manifestaciones de las inquietudes del catolicismo argentino no vuelven a aparecer y señala su causa en «la unidad, rigidez y verticalidad de las nuevas organizaciones que inaugura el episcopado».

Resulta difícil hacer una síntesis de toda esta actividad eclesial en América Latina, pero aún es más difícil y doloroso tener que admitir que muchos de estos esfuerzos perdieron su eficacia por falta de continuidad y de coherencia. Al entusiasmo de los primeros años se sigue la dispersión y la parálisis.

---

436. En su agenda se trató de los riegos, el cultivo del gusano de seda, la conservación de los bosques, la economía de los peones. Véase una relación de esta actividad en J. MEYER, *Le Catholicisme social au Mexique jusqu'en 1913*, en «Revue Historique» (1978), p. 143-159.

Nuevamente a partir de 1940 bajo el influjo de la Acción Católica y también probablemente porque el catolicismo latinoamericano se siente socialmente más reconocido como fuerza continental, reaparecen las iniciativas de congresos o semanas de estudio de la JOC, de Padres de familia, de Cultura católica, de Hombres católicos, de Enseñanza religiosa, de asociaciones católicas, de Prensa, cine y televisión y de los notables Congresos católicos de vida rural.

Pero por infortunio gran parte de esta actividad no parece haber dejado huella honda y duradera para hacer frente a la irrupción del secularismo y de la nueva cultura atea que sobreviene años después de la segunda guerra mundial.

Las escuelas radiofónicas

Merece consideración especial la fundación de las Escuelas radiofónicas de Sutatenza, en Colombia[437], sistema adoptado en Guatemala, Honduras, Costa Rica[438], Perú, y dotado de gran audacia social en el Brasil merced al Movimiento de Natal y a la clarividencia del arzobispo Eugenio de Araújo Sales[439].

La parroquia y la catequesis

En la V asamblea del CELAM reunida en Buenos Aires en 1960, el obispo chileno de Talca, Manuel Larraín, tuvo una relación muy completa sobre los problemas pastorales de la parroquia latinoamericana[440]. No obstante sus numerosas limitaciones se advertía en las parroquias una vitalidad creciente, si bien la relación deja más el sabor de un deseo de lo que debe ser una parroquia que lo que en efecto es. Otro tanto puede afirmarse de las disertaciones del arzobispo de Buenos Aires, cardenal Antonio Caggiano[441] y del obispo de Girardot (Colombia), Alfredo Rubio acerca de la parroquia rural[442].

Como paradigma de parroquias rurales ejemplares, que por cierto no son únicas en América Latina, mencionamos aquí las de Fómeque (Colombia)[443] y la de Santiago de El Paso (Bolivia)[444].

---

437. Hablamos más particularmente de ella en el estudio dedicado a Colombia (cap. XI).

438. Véase M. QUIROZ GONZÁLEZ, *Misioneros del espacio,* en LA (1957), p. 390-392.

439. Sobre esta extraordinaria experiencia véase la relación del padre T.G. CLOIN, *Una evangelización en extensión y profundidad,* «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 30-40 (Bogotá 1963), p. 30-40. En la colaboración sobre el Brasil, de este tomo, se hace referencia a la fundación Centro Don Vital (1921-1922), cuyo creador y animador fue el convertido Jackson de Figueredo.

440. «Boletín Informativo» [CELAM], núm 40 (Bogotá 1961), p. 7-29.

441. Ibid., p. 51-70.

442. Ibid., p. 70-82.

443. Sobre ésta hablamos en la parte referente a Colombia. Véase A. GUTIÉRREZ, *Organizaciones pastorales permanentes y su concreta restauración en la parroquia de Fómeque,* «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 41 (Bogotá 1961), suplemento II, p. 1-6; F. DÍEZ ESPELOSÍN,

El Concilio Plenario de 1899 había insistido en la catequesis[445]. Opinamos que en otras repúblicas latinoamericanas se había despertado la misma preocupación que en Colombia, cuyo magisterio episcopal conocemos con mayor detenimiento, tanto más cuanto que san Pío x, profundamente venerado en América Latina, había publicado una encíclica sobre la enseñanza del catecismo[446].

En América Latina han surgido movimientos, a veces semiespontáneos de catequistas enteramente dedicados a esta indispensable tarea de evangelización. A. Lluberes[447] ofrece el resumen de una de las más originales creaciones surgidas dentro de las masas campesinas y de las bases populares: «Espontáneos predicadores laicos que con un mínimo de cultura, pero con una gran fidelidad a sus tradiciones religiosas, recorrían las zonas rurales enseñando, con tonos de amenazas apocalípticas, la fidelidad a la Iglesia, el respeto al sacerdote, la corrección moral del concubinato y la bebida, la asistencia a la Iglesia y la frecuencia de los sacramentos, la devoción a los santos y al rosario, y la práctica de oraciones y actos de piedad y caridad.»

Humildes hombres y mujeres, entre los que descuella José de los Santos Morales, conocido como el hermano Che (José) o Cheo, de donde le vino al original experimento el apelativo de los Hermanos Cheos, suplieron heroicamente, aun dentro de ciertas incomprensiones clericales, la falta de sacerdotes. Estaban poseídos de un celo ardiente por la defensa de la fe frente a la prepotencia de las sectas protestantes. El pueblo los recibió con una connatural aceptación. Su mejor credencial estuvo acreditada por la adhesión a la Iglesia y los obispos. Fueron erigidos canónicamente como asociación catequística en 1927, pero desafortunadamente hacia 1940 el prometedor movimiento tocaba a su fin[448].

Por los años de 1950 funcionaba en Santiago de Chile la Escuela catequística para la preparación de maestras, escogidas con la finalidad de atender a la enseñanza religiosa de los centros oficiales[449]. Igual cosa sucede en Bogotá, Quito, San José de Costa Rica y varias ciudades del Brasil. Uno de los centros catequísticos más notables del mundo funciona en la ciudad de México. *Los catecismos de San Francisco Javier* han fundado cerca de 200 centros en la capital y los alrededores, donde más de 2000 catequistas enseñan el catecismo a más de 50 000 niños.

Hay que destacar el trabajo catequético de las Misioneras de la Iglesia en Bolivia, fundadas en Oruro en 1925, o de las Misioneras de María In-

---

Fómeque, el milagro colombiano, en SIC (Caracas 1961), núm. 240, p. 468-471; y la relación de LA (1952), p. 392-395.

444. Relación de H. Muñoz, en LA (1953), p. 38-41.

445. En el texto correspondiente a la nota 268 del cap. II.

446. *Acerbo nimis,* 5 de abril de 1905. Por lo que conocemos de Colombia, esta encíclica tuvo mucha resonancia y efecto.

447. *La Iglesia en las Antillas Españolas (1914-1939),* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p. 544-546.

448. A. Lluberes cita la obra de E. Santaella Rivera, *Historia de los Hermanos Cheos,* Ponce 1979, ibid., p. 548, nota 27.

449. J. Álvarez, *Índices de nuestro catolicismo,* l.c., p. 110.

maculada, fundadas en Colombia por la incomparable hermana Laura Montoya. Hacia 1950 se crearon en Medellín las Escuelas Eucarísticas «consideradas como un modelo en el Congreso catequístico de Boston» (1953)[450].

El celoso sacerdote Agustín Elizalde fundó en 1951 en la provincia de Buenos Aires una fraternidad masculina, «Los Oblatos diocesanos», como instituto secular, para acudir a las poblaciones sin sacerdote. Su obra se había extendido diez años más tarde a Bolivia, Chile y Paraguay[451].

También en Bolivia funcionaban las «Escuelas de Cristo», creadas en el lejano 1908 por el franciscano padre José A. Zampa, con la ambición bien lograda de una promoción integral del campesino. En 1961 educaba en la fe y en el civismo a 15 000 niños y jóvenes, y su acción se extendía a 200 000 campesinos[452]. En el decenio de 1970, la arquidiócesis de Tunja (Colombia) organizó un Centro nacional de catequesis, encaminado a la preparación de maestros de centros oficiales. Por sus cursos han pasado ya varios miles de educadores[453].

Lamentamos no poseer referencias amplias de los catequistas promovidos en Bolivia por monseñor Adhemar Esquivel, que han dado pruebas de heroica fortaleza. De los celebrantes de la Palabra en Honduras, y de los presidentes de la Asamblea, en Santo Domingo, existen algunas interesantes relaciones[454].

La fe sin historiografía

Hemos trazado apenas un esbozo de algunas realizaciones adelantadas por la Iglesia latinoamericana. Queda por hacer la historia de una multitud de movimientos de piedad y de cultivo espiritual que, durante todo este siglo han sido los soportes más eficaces de la fe popular; las devociones eucarísticas, el Apostolado de la Oración, las humildes y eficaces cofradías parroquiales o conventuales, así como de iniciativas más modernas y harto eficaces como los Cursillos de Cristiandad, la Legión de María, las Congregaciones Marianas, el Movimiento Familiar Cristiano. Calificadas despectivamente como alienantes, dicotómicas, espiritualismo de evasión[455], están

---

450. Ibid., p. 110.

451. *Los Oblatos diocesanos, un servicio para el apostolado,* en «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 40 (Bogotá 1961), p. 111-113.

452. *Las Escuelas de Cristo,* ibid., p. 114-116.

453. Sobre la catequesis se ocupó la V Reunión del CELAM, Buenos Aires 1960 («Boletín Informativo», l.c., p. 57-61).

454. *Celebradores de la Palabra. Experiencia pastoral en la Diócesis de Comayagua en Honduras,* en «Medellín» (Medellín 1975), p. 90-92. *Nuevos agentes de pastoral: Los presidentes de asamblea. Experiencia pastoral en la diócesis de Santiago de los Caballeros, República Dominicana,* ibid., p. 93-97.

455. Así las estimaba un joven jesuita en un seminario sobre historia de Colombia, organizado por marxistas de la Universidad Nacional de Bogotá, septiembre de 1977. Texto mimeogr., p. 84. Pueden admitirse críticas ponderadas y juiciosas a las limitaciones inherentes, pero es intolerable la autosuficiencia doctoral que imagina una nueva fundación de la Iglesia, porque la hasta ahora

llamadas a conservar el sentido religioso de muchos creyentes y a responder a necesidades y apremios concretos en medios sometidos a una descristianización sistemática Así, por ejemplo, la Acción eucarística, organizada en los años cincuenta en el Brasil, ha producido sorprendentes éxitos de reevangelizacion, cualitativos y cuantitativos en no pocas diócesis[456]

Los creyentes no han de intimidarse por estos dictámenes profesorales de incomprensión

«El exito verdadero –escribe el padre H Holstein, S I – es el acogimiento de las almas a la gracia, el crecimiento de la vida teologal, la respuesta al llamamiento incesante del Espiritu ¿Quien puede medir el grado de caridad de un alma o de una comunidad cristiana? Sin duda las empresas apostolicas, por su aspecto humano y su adaptacion a las condiciones concretas, pueden estar sujetas al juicio de criterios sociologicos asi como es legitimo establecer muestreos del territorio de una parroquia o de una diócesis a partir de encuestas objetivas de sociologia religiosa, es permitido tratar de determinar, de alguna forma, el coeficiente de adaptacion de un movimiento o de una conducta pastoral Eso se queda no sólo en aproximaciones, sino fundamentalmente en una inadecuacion con el misterio del dialogo entre Dios y el alma cristiana, misterio sobre el que la conciencia y la experiencia religiosa informan mal de parte de quien las vive, y que escapa con mayor razón al observador de fuera»[457]

Hasta 1980 la gran realizacion catolica en América Latina era su propia fatigosa supervivencia, que seguía marcando la forma del ser del continente Mas alla de las expresiones multitudinarias de adhesión a la fe católica, sobre las que no se debe colocar un entusiasmo absoluto y simplista, y prescindiendo aqui de la impregnacion cristiana o de valores cristianos producida y conservada por la religiosidad popular, en nuestra América Latina viven silenciosamente su fe y trabajan por ella densas franjas de católicos, verosimilmente minoría, pero que en forma sincera y eficaz, constituyen la verdadera aristocracia espiritual de nuestra Iglesia Pertenecen a todas las capas sociales, se comprometen sin clamores ni colera en las iniciativas apostólicas, oran y enseñan a orar, aman a los pobres porque aman a Cristo, tienen el instinto de lo catolico y por ello aman filialmente a la Iglesia No adulan, pero sí veneran al sacerdote cuya misión reconocen originada en

---

existente no ha constituido sino un rumbo de equivocaciones y desaciertos Vease, en cambio lo que escribian F Houtart y E Pin bien ajenos por cierto, a magnificaciones triunfalistas «Hay que respetar una exigencia fundamental de la salvación cristiana se cumple en una Iglesia, por una pertenencia no natural sino sobrenatural El compromiso debe reposar sobre la fe en la Iglesia, cuerpo mistico de Cristo distinto de toda otra sociedad natural Alli en donde este sentimiento ha sido despertado en pequenos grupos (Acción Católica, Legion de Maria, Congregaciones marianas, pequenos nucleos de barrio) se ha manifestado una fidelidad a la Iglesia perseguida que ha llegado a veces hasta el martirio» (*L Eglise a l heure de l Amerique Latine* Tournai 1964, p 181)

456 Testimonios en *Le Catholicisme au Bresil,* ICI, num 5-6 (1 ° de agosto de 1955) Tambien A J Lacombe, *Brasil* en R Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamerica,* p 122-125

457 *Echec de l Action Catholique?,* en «Etudes» 1 (Paris 1962), p 262

Dios, dialogan con sus santos en quienes descubren a sus grandes hermanos, participan en la catequesis, trabajan en las cárceles, rezan por el papa, por las misiones y por las vocaciones Son alérgicos a la crítica corrosiva, su espiritualidad es genuina, aunque se vea menospreciada por no ser cerebrales

A quienes desesperan de la conversión de esa que llaman «Iglesia pecadora», «preconciliar», sobre todo si son teólogos e historiadores, debería invitárselos a que entraran en contacto, a través del ministerio sacerdotal o de la participación desprevenida, por lo menos algunas horas de su semana o de su mes, con estos pobres de Dios y descubrirían que esta selección espiritual es capaz de dar lecciones de oración a una academia de teología Es la multitud anónima que constituye el nervio y la esperanza de una Iglesia llamada a dar el testimonio de la trascendencia Como su eficacia no es política, quedan sin recibir los honores de la historia

A ellos se refería con nostalgia de buen pastor el arzobispo de El Salvador, monseñor Óscar Arnulfo Romero, cuando evocaba su recuerdo en algunas de sus homilías sin presunciones literarias

«Que gusto me da decirle al Señor –decía monseñor Romero– Mira, Señor, cuantos te recuerdan, mira esta catedral llena, mira las muchas iglesias de la diocesis y del mundo, hasta en las humildes ermitas, grupos de gentes que van a misa » «Don Hilario, invitado desde su silla de ruedas, donde hoy está impedido [ ] a que recen siempre el rosario y los llama a su casa para rezar el rosario»[458]

En otra de sus predicaciones recordaba a laicos heroicos

«Don Felipe Jesus Chacón, que fue despellejado como san Bartolomé por proclamar el Evangelio [ ] Felipe de Jesus Chacón [y] *Polin* –como le llamábamos a Apolinario– Yo los he llorado de veras, y con ellos a otros muchos que fueron catequistas, trabajadores de nuestras comunidades, hombres muy cristianos A uno que asesinaron en Aguilares le llamaban el *hombre del Evangelio*»[459]

d) *La Acción Católica*

El pontificado de Pío XI dio un impulso notabilísimo al apostolado laical bajo la consigna y la forma de la Acción Católica[460]

---

458 Homilia del 23 de septiembre de 1979, *Monsenor Romero, la voz de los sin voz,* o c , p 260

459 Ibid , p 458

460 Una vision general de sus origenes y desarrollo, la presenta F KLOSTERMANN, *Acción Catolica,* en *Sacramentum Mundi* I, Herder Barcelona 1972, col 15-30 Allí se demuestra cómo su origen no es exclusivamente italiano Se alude a la actitud del Concilio Vaticano II Véanse sintesis de su historia, y de su significación tambien en las voces *Acción Catolica,* en A ALONSO LOBO, *Gran Enciclopedia Rialp* I, Madrid 1971, p 111-114 *Action Catholique,* en E GUERRY y M P SEVE, *Catholicisme,* Paris 1948, col 98-107 (con referencias a la organización en Francia) *Azione Cattolica,* en L CARDINI, *Enciclopedia Cattolica* I, Vaticano, col 593-609 (con ampliacion sobre la organizacion en Italia)

El movimiento empezó a tomar mordiente en América Latina hacia 1930, y se desarrolló con relativo vigor en algunas repúblicas como México, Colombia, Brasil, Uruguay, Argentina, Chile, en los 25 años siguientes[461].

Pasados 30 años desde el establecimiento de la Acción Católica, podía observarse que la estructuración de la Acción Católica en América Latina seguía los planteamientos clásicos de Pío XI, Pío XII y Juan XXIII: Acción Católica de base parroquial, diocesana y nacional, subordinada al párroco, al obispo y al episcopado. De esta manera parecía responder a la necesidad de la unidad orgánica de apostolado parroquial, diocesano y nacional[462]. «La implantación de la Acción Católica, en la forma pregonada por Pío XI, encontró a nuestras parroquias de entonces (1930/1931), prácticamente desprovistas de organizaciones activas de apostolado; y cosa más grave, la mentalidad de nuestros párrocos, en general, desposeída de espíritu organizativo en la utilización de la colaboración del laicado, con las subsiguientes consecuencias.»

Esta verificación hecha por el arzobispo de Buenos Aires, cardenal Antonio Caggiano, en la V reunión del CELAM (1960), explica el entusiasmo que fue prendiendo en muchas de nuestras Iglesias por un movimiento del que tenía sed nuestro continente zarandeado por laicos descreídos y altaneros con una Iglesia clerical.

Es cierto que el paradigma que campeó fue el italiano; nuestra Iglesia, *poco preparada y todavía poco consciente de sus especificidades, no estaba* en condiciones de crear sus propios modelos; por otra parte es verosímil que el contenido apologético y de desafío con que se desarrolló en países de tradición laicista oficial contribuyera a su relativo éxito inicial. En México llegó a contar con 300 000 afiliados militantes, en Colombia con 120 000, y 200 000 en las parroquias rurales[463].

Las cifras entusiasmaban, si bien mirada la realidad de todo el continente, se echa de ver una fragilidad cuantitativa. Las Semanas Interamericanas de Acción Católica, cuyo Secretariado funciona en Santiago, hará ver que el solo número de adherentes a la Acción Católica y a sus ramas especializadas, podía constituir un espejismo.

En la IV reunión del CELAM (noviembre de 1959) monseñor Larraín mostraba preocupación sobre la eficacia real de la Acción Católica en América Latina.

Se nota también –escribía el prelado– una «ausencia de la Iglesia en las estructuras sociales fundamentales y en la promoción de las comunidades humanas. La causa es la carencia de dirigentes cristianos para hacerse responsables de esa acción, que ante

---

461. Aquí prescindimos de las definiciones técnicas y de las controversias que se han suscitado. Consideramos el movimiento desde fuera y presuponemos el conocimiento general que se tiene de su finalidad y de sus diversificaciones.

462. Relación del arzobispo de Buenos Aires, cardenal Antonio Caggiano, V Reunión del CELAM, noviembre de 1960 («Boletín Informativo» [CELAM], núm. 40 [Bogotá] 1961), p. 68).

463. Estadísticas proporcionadas en la Conferencia de Río, *Documentos* 40 y 6, respectivamente.

todo y esencialmente corresponde a los laicos. Esto trae consigo dos grandes preguntas: ¿la Acción Católica y los movimientos apostólicos de Latinoamérica realizan la labor más adecuada para afrontar los grandes problemas que plantea la crisis contemporánea? ¿Todos estos movimientos apostólicos se dirigen principalmente a reclutar gente, olvidándose de hacerse presente en las estructuras sociales fundamentales?»[464]

Otra preocupación manifestada en la misma relación era la de un repliegue de la Acción Católica especializada que podía llevar a los grupos de católicos a colocarse al margen de los grandes problemas de la vida. Deploraba el obispo de Talca las deficiencias en la formación del laicado, «olvidando que la tarea *fundamental* e insustituible del laico es la de humanizar y cristianizar las estructuras temporales»[465].

En la reunión del año siguiente, 1960, el propio prelado reconocía la existencia de «un gran esfuerzo apostólico, expresado en obras, hombres, dinero», desarrollado en nuestro continente, que eran «el mejor testimonio de la *vitalidad* de la Iglesia en estas tierras y del celo de sus pastores, de la colaboración eficiente de las congregaciones religiosas y del espíritu apostólico de muchos de sus laicos. Se cometería una grave injusticia si se dijera que la Iglesia en América Latina carece de vitalidad apostólica.»

Pero había de reconocerse que «los resultados obtenidos no eran proporcionados a los esfuerzos realizados». No se habían atacado los problemas en su núcleo. Florecen las obras de caridad, pero no se ha ido a la causa de la miseria; pululan las publicaciones, las formas de apostolado radial, pero falta preparación técnica y coordinación planificada. Falta sobre todo «un plan de acción y de colaboración». A su vez, esta deficiencia tiene su origen en una visión mutilada de la naturaleza y de la acción de la Iglesia y en una falta de realismo apostólico. «No pocas veces nuestra acción se resiente o de un inmediatismo, que no ve los fines supremos adonde se dirige, o de un negativismo, que sólo combate errores en vez de afirmar la verdad, o de un falso supernaturalismo, ajeno a los problemas de la vida, o –lo que es más corriente– de un pragmatismo inconsciente, que busca el éxito inmediato y olvida la acción en profundidad.»

Dentro de esa visión mutilada de la acción de la Iglesia, monseñor Larraín lamenta la intemporalidad, la forma descarnada con que se presenta el mensaje a una sociedad y a un hombre concreto y condicionado[466].

Fue mérito de la Acción Católica haber despertado, siquiera germinalmente, la conciencia de una parte del laicado, haber movilizado a buen número de seglares para el apostolado catequético y de los medios obreros. El pastor metodista argentino doctor J. Miguel Bonino (observador en el Concilio Vaticano II) reconocía que la Acción Católica había influido en el progreso y en el cambio de las actitudes de nuestro catolicismo[467].

---

464. «Boletín informativo» [CELAM], núm. 30 (Bogotá 1960), p. 19-20. La segunda pregunta se refiere a la eficacia apostólica de los colegios católicos.

465. Ibid., p. 20-21.

466. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 40 (Bogotá 1961), p. 12-14.

467. Testimonio aparecido en ICI, núm. 187 (1.° de marzo de 1963), p. 26-28.

¿Fracaso de la Acción Católica?

En el decenio del 60 se advierte una sensación de crisis. La Conferencia Episcopal de Medellín registra una «respuesta insuficiente, inadecuada a las nuevas formas de vida que caracterizan a los sectores dinámicos de nuestra sociedad». Se señala un aferramiento indebido a estructuras demasiado rígidas, un anquilosamiento del apostolado laical por deficiencias de intuición, de audacia, y de conducción[468].

Según *Medellín* la acción apostólica de los laicos encontraba dos espacios pastorales: uno, *territorial*, de parroquia y de diócesis, tradicional en la Iglesia; otro, enteramente nuevo, debido al cambio social, espacio *funcional*, independiente del territorio, vinculado al trabajo, a la profesión, al empleo, decisivo en los procesos de transformación. La Conferencia de Puebla reasume esta división y advierte que es fuerte cuantitativamente la presencia apostólica de los laicos; pero débil y casi ausente la presencia transformadora en los espacios funcionales[469].

La evolución del continente ha colocado también a nuestra Iglesia en situación de diáspora, para lo que no estábamos preparados con la sola pastoral de conservación y defensa[470]. Habría que inferir que los nuevos retos lanzados al apostolado católico en América Latina encontraron una Acción Católica de criterios y de métodos desfasados, sobre lo que ya había puesto en guardia el obispo monseñor Manuel Larraín. Así se explica la aparición en 1961 y el impacto causado por el estudio del sacerdote belga, residente entonces en el Brasil, J. Comblin, *Échec de l'Action Catholique?*[471] E. Dussel afirma: «El fracaso de la Acción Católica no es en realidad un fracaso, sino más bien un llegar a sus límites»[472].

Pero las opiniones del padre Comblin y del doctor Dussel parecen ir demasiado lejos. El primero no hace distinción alguna entre la Acción Católica general y Acción Católica especializada[473]. No obstante ello, no la descarta a secas, sino lamenta que no esté respondiendo «a las intuiciones apostólicas» de su fundador, Pío XI. El segundo parece atenerse, sin más, a la visión negativa de Comblin, y afirma que la Acción Católica «ha llegado a sus límites».

Todo lo contrario juzgaba el papa Juan XXIII en el discurso dirigido el 10

---

468. *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* II, 10. *Movimientos Laicos,* núm. 1-6.

469. Núm. 821-823.

470. Véase el análisis de F. HOUTART, *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio,* (Bogotá - Friburgo de Brisgovia 1962). Es sintomático un cierto silencio de la misma expresión Acción Católica en los documentos de Medellín y de Puebla, y aún en la terminología del Concilio. El decreto *Apostolicam Actuositatem* emplea la expresión, pero más en forma de registro histórico (núm. 20).

471. Éd. Universitaires, París 1961, 176 páginas. Véase el juicio que le hace el padre H. HOLSTEIN, en «Études» (febrero 1962), p. 260-263. Admite algunos aciertos del libro, pero en general no está de acuerdo con el conjunto.

472. *Desintegración de la cristiandad colonial,* o.c., p. 67.

473. H. HOLSTEIN, l.c., p. 260.

de enero de 1960, al cumplirse los 50 años de la Juventud Católica femenina italiana[474].

El papa Juan empieza su discurso acreditándose como un buen conocedor de la historia de la Acción Católica italiana, pero enseguida extiende su horizonte a la Acción Católica en toda la Iglesia:

«¡Acción Católica de Roma, Acción Católica de las diócesis de fundación antigua y moderna y de los territorios de misión, te saludamos con mucho afecto! Confiamos en tus dirigentes, conscientes y preocupados por el triunfo de la Iglesia y el bien de la sociedad. Confiamos en tus militantes, que representan todas las edades y categorías del laicado católico. Sabemos comprender las dificultades, angustias, vacilaciones de algunos y las impaciencias de los más jóvenes.»

No es fácil admitir sin más «un fracaso» o un agotamiento, si el papa del Concilio Vaticano II, cuyas instituciones son tan ensalzadas, y con razón, hace esta otra aseveración:

«Volvemos a Pío XI y, con él, a Pío XII, los dos gloriosos pontífices, y bendecimos su intuición genial y la providencia paternal y previsora que hicieron de esta organización de los seglares, auxiliar del apostolado jerárquico, un maravilloso instrumento de penetración del pensamiento cristiano en todos los ambientes de la vida.»

En conclusión, «el fracaso» y el agotamiento no vienen de la Acción Católica en sí, sino de una incorrecta o desadecuada aplicación de sus criterios y de sus métodos originales, sobre todo después de la celebración del Concilio, cuando a las crisis del apostolado laical en América Latina se quieren añadir ingredientes deletéreos sembrando sutilmente el descrédito de cuanto ha hecho la Iglesia en pasados tiempos y atizando un enfrentamiento morboso y artificial de ciertos movimientos laicos contra la jerarquía[475].

La Acción Católica especializada

Que la Acción Católica especializada sí estaba en capacidad en América Latina de medirse con la realidad de nuestros problemas pastorales y sociales y que bien orientada por obispos y laicos sensibles a las aspiraciones del continente, podía ofrecer respuestas vigorosas, puede colegirse de cuanto se trató en la IV Convención de la Confederación Interamericana de Acción Social Católica, celebrada en Cuernavaca (México) en 1956. A partir de la carta de la Santa Sede enviada a la Convención, que constituye una descalificación del capitalismo liberal, se afirmó la necesidad de una modificación estructural de la vida social. Allí se analizó la situación del continente en

474. Texto castellano en Eccl, núm. 966 (1960), p. 69-71.

475. En el mismo discurso, Juan XXIII recuerda la unión necesaria con el episcopado, y aduce las conocidas palabras de san Ignacio de Antioquía: «Nada sin el obispo.» Para este fin, el papa Roncalli trae una larga cita del discurso pronunciado el 3 de noviembre de 1929 por Pío XI.

materia de empresas, sindicatos, industrialización, vida rural y condiciones del mundo indígena[476]. Otro tanto encontramos en el incisivo informe preparado en 1960 por el Secretariado Permanente de la misma Confederación, con sede en Santiago de Chile, para la V Semana Interamericana de Acción Católica que había de celebrarse en México, con un diagnóstico valiente y realista de la situación latinoamericana y la asignación de tareas concretas al apostolado de los laicos[477].

Entre los movimientos especializados de Acción Católica, se encuentra la JOC (Juventud Obrera Católica), cuyos orígenes en América Latina se ubican, según los diversos países, entre 1935 y 1945[478].

Jocistas que llegaron de Europa a ejercer en América Latina su profesión obrera, sacerdotes latinoamericanos que conocieron la JOC en Europa, y monseñor Cardijn, su fundador, con frecuentes visitas a nuestro continente, fueron estableciendo el original movimiento en diversos países. «Los congresos internacionales principalmente en Canadá en 1947 y de Bélgica en 1952, en los cuales participaron delegaciones latinoamericanas, impulsaron fuertemente el movimiento jocista.»

T. Sulik enumera las múltiples dificultades que ha debido vencer el jocismo: desconocimiento de sus finalidades, indiferencia de la juventud obrera, hostilidad de la opinión pública por su carácter cristiano y su organización autónoma. Hubo temor en algunos medios eclesiásticos de que se transformara en un movimiento extremista, o de que debilitara a la Acción Católica parroquial; la falta de asesores cualificados, el influjo del sindicalismo o de la política le crearon, en algunos países, no pocos equívocos.

En 1959 existía en todos los países latinoamericanos. Se hallaba vigorosa en el Brasil y en el Cono Sur. Las condiciones políticas brasileñas desnaturalizaron no poco, durante los años 60, la finalidad apostólica de la JOC, así como las tensiones ocurridas en los últimos años del régimen peronista (1954-1955).

En Colombia alcanzó gran florecimiento entre 1935 y 1945, y tuvo de sufrir una fuerte hostilidad de parte de los sindicatos comunistas. Explicablemente en México no ha alcanzado un notable desarrollo por la desconfianza y hostigamiento del partido único que no tolera competencias militantes ajenas a su ideología aconfesional.

Los resultados obtenidos son altamente positivos: la JOC se ha mostrado audaz, batalladora, proselitista, y de sus filas han salido los creadores de

---

476. Relación de F.H. ZÁRATE en LA (1956), p. 259-261.

477. *Dossier* de ICI, *Un Continent menacé: L'Amérique Latine*, núm. 134 (15 de febrero de 1960), p. 15-25. Hay una síntesis en RJ 2 (1960), p. 607-609.

478. Hay una síntesis completa escrita por TIBOR SULIK, del Comité Ejecutivo Internacional de la JOC: *La JOC en América Latina*, «Boletín Informativo» [CELAM] núm. 25 (Bogotá 1959), supl. V, p. 3-10. Lamentamos haber conocido tardía y sólo superficialmente la tesis doctoral de la historiadora católica uruguaya, Ana María BIDEGAIN DE URÁN, residente en Bogotá: *La organización de movimientos de Juventud de Acción Católica en América Latina*, Lovaina 1979 (infortunadamente aún inédita 1980, dirigida por R. AUBERT. Estudia de preferencia los casos de Brasil y Colombia).

movimientos sindicalistas en Cuba (hasta la implantación del régimen marxista), en Venezuela, en Paraguay y en Colombia[479].

El IV Congreso Jocista celebrado en Lima en octubre de 1959, indica el grado de madurez y de convicción a que había llegado el Movimiento. Con más de 100 delegados se abordaron los problemas del continente, desde una visión que presentaba la realidad económica, sindical, y social, hasta la situación religiosa, los métodos de formación apostólica y evangelización del mundo juvenil obrero[480].

La crisis del apostolado seglar

La Conferencia de Puebla fue consciente de la desnaturalización a que podían quedar sometidos los movimientos de apostolado seglar dentro de la crisis que se ha presentado en los últimos años. Todo depende del modo como «se comprende la realidad social, el ser y la misión de la Iglesia» (núm. 820). Existen laicos y movimientos laicales «que no han asumido suficientemente la dimensión social de su compromiso», aferrados a sus intereses económicos y de poder y reacios a comprender y a aceptar la enseñanza social de la Iglesia. Hay otros «que por exagerada politización de su compromiso, han vaciado su apostolado de esenciales dimensiones evangelizadoras» (núm. 824). Otros movimientos «se distorsionan por una excesiva dependencia de las iniciativas de la jerarquía», otros «confieren a su autonomía un grado tal, que se desprenden de la comunidad eclesial» (número 825). *Puebla* se muestra especialmente preocupada «por el insuficiente esfuerzo en el discernimiento de las causas y condicionamientos de la realidad social y en especial sobre los instrumentos y medios para una transformación de la sociedad». De esta suerte emerge un doble peligro para la acción apostólica de los laicos: «La asimilación acrítica de ideologías [o] un espiritualismo de evasión.» No basta la mera denuncia de los males y peligros: hay que descubrir caminos para la acción (núm. 826).

Los tiempos de esplendor de muchos de estos movimientos laicales, que englobaban amplias franjas de católicos de toda condición, estudiantes, intelectuales, obreros, han cedido campo a años de conflicto, a ideologizaciones, a rupturas intraeclesiales. Estos síntomas de fragilidad de tales movimientos, especialmente los protagonizados por la juventud estudiantil y trabajadora, han contribuido a que en no pocos países los gobiernos dictatoriales se sintieran prepotentes para ejercer despiadadas represiones.

---

479. Ibid., p. 6-7.

480. T. Sulik, *En vísperas del Congreso Jocista*, «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 28 (Bogotá 1959), p. 199-204; Óscar S. Melanson, *La JOC frente a las realidades sociales de América Latina*, (ibid. 1960), núm. 30, suplemento I, p. 2-11. RJ (1959) 2, p, 149, habla de que la JOC estaba organizada en 272 ciudades y que había 1351 centros jocistas; el número de asesores era reducidísimo: solamente 19 sacerdotes para toda América Latina.

e) *El sindicalismo cristiano*[481]

El primer gran esfuerzo por crear un movimiento sindicalista no sólo de inspiración cristiana, sino claramente católico, se verificó, según nuestro conocimiento, en Colombia, con la fundación de la *Unión de Trabajadores* de Colombia, UTC, sobre lo que remitimos al lector al cap. XI dedicado a Colombia. Aquí hablamos del sindicalismo de tipo plenamente moderno, sin desconocer las realizaciones de los católicos mexicanos, argentinos, chilenos, en los primeros decenios de este siglo.

El I Congreso de sindicalistas cristianos de América Latina se celebró en Santiago de Chile, y su mejor resultado fue la creación de la Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos, CLASC, en la que tomaron parte movimientos incipientes o desarrollados de Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Chile, México, Colombia, Paraguay, Uruguay, Venezuela y Cuba.

En relación con el movimiento sindicalista nacional y continental, los cristianos llegaban tarde. Es claro que a principios del siglo era difícil pensar en organizaciones perfectamente definidas con criterios que sólo surgieron posteriormente.

En el año 1906 se fundó en el Ecuador el Centro Católico de Obreros, calcado sobre el modelo de los círculos franceses que se hicieron célebres gracias a los nombres de Alberto De Mun, el vizconde La Tour du Pin y Mauricio Maignen. Poco antes ya funcionaba la sociedad Obreros de la Salle. Hubo congresos de cierta significación en 1938 y en 1943[482]. En Brasil y Uruguay estas asociaciones hubieran podido mostrarse bien dinámicas, pero se redujeron a la promoción religiosa y a la mutua ayuda. En Uruguay nacieron sociedades mutualistas católicas y cooperativas cristianas, con gran insistencia en la información y difusión de la doctrina social católica. Pero todavía a mitad del siglo XX «los medios obreros no han oído ni oyen sino a los grupos denominados de izquierda», escribía D. Regules en 1951[483]. En México, desde 1905, funcionaba la Unión de Operarios Guadalupanos. En 1908 nació la Unión Católica Obrera y en 1912 la Mutualista Obrera. La Confederación Nacional Católica del Trabajo contaba en 1922 con 19 000 socios y 348 sindicatos, pero sucumbió en 1927 bajo la fuerza de la revolución. En Colombia se creó el Círculo de Obreros de San Francisco Javier en 1910 y alcanzó brillante desarrollo en los decenios posteriores. Pero ninguno de estos proyectos, a excepción tal vez de México, Argentina y Chile, se lanzó a una organización atrevida de auténtico sindicalismo. Hubo, en definitiva, hasta el decenio del 40, una ausencia cristiana

---

481. Seguimos en gran parte a E. MASPERO, *Sindicalisme chrétien en Amérique Latine*, dossier de ICI, núm. 146 (1.º de agosto de 1961), p. 17-28, y del mismo: *El Movimiento laboral de orientación demócrata-cristiana como instrumento de cambio social en Latinoamérica*, en W. V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, revolución y reforma*, Herder, Barcelona 1967, p. 287-322.

482. J. TOBAR DONOSO, *Ecuador*, en R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, o.c., p. 226-227.

483. Ibid., p. 446.

en el ámbito del pensamiento y de la organización con sentido actualizado[484].

El catolicismo latinoamericano había desplegado una ingente obra de caridad, de educación y de culto. En un momento dado las circunstancias lo desbordaron. Se fue comprendiendo que si la Iglesia quería incidir en la vida de las masas, había que establecer una «lucha por la justicia». Frente a la esperanza cristiana, cuyas potencialidades y exigencias no acababan de constituir un problema para los católicos, aparecía la esperanza marxista. El laicado latinoamericano ignoraba la teología de lo temporal. Pero al terminar la segunda guerra mundial la situación empieza a cambiar.

En máxima parte, se debe a la JOC el despertar de los militantes, cuyas conciencias percibirán paulatinamente la angustia de nuestro continente. Así empezó la organización sindicalista cristiana, primero en Colombia, si se quiere con una motivación anticomunista, pero no por ello menos sincera en la búsqueda de soluciones. En Argentina los obreros cristianos empezaron a infiltrarse en la CGT peronista, táctica calificada por Perón de «penetración clerical». Fenómeno análogo pudo registrarse en el Paraguay, y así el sindicalismo cristiano fue naciendo en muchas repúblicas latinoamericanas. Uno de los factores que lo acreditaron fue la parte de lucha que asumieron contra las dictaduras.

E. Maspero pone de relieve el impacto causado en los sindicalistas cristianos argentinos, la caída de Perón en septiembre de 1955: advirtieron enseguida que frente a la alegría y fiesta de los ricos, porque, en fin de cuentas, se había desmoronado un régimen que sofocaba la libertad, una atmósfera de silencio y desolación envolvía los barrios pobres. Los sindicalistas cristianos descubrían el valor de la libertad, pero la reacción popular les hacía descubrir igualmente el valor de la justicia social. Fenómenos semejantes pudieron verificarse en Venezuela a la caída de Pérez Jiménez en 1958 y de Batista, en Cuba, en 1959.

Los sindicalistas cristianos tomarán parte igualmente en su oposición contra las dictaduras del Paraguay y de Nicaragua, de Haití y de Santo Domingo[485].

El sindicalismo cristiano latinoamericano de los años 60 quiere ser original, no importado. En 1967 escribía Maspero:

«Los comunistas pretenden introducir en nuestros sindicatos doctrinas, ideas, tácticas y objetivos que son productos de una situación especial en Rusia, una nación extraña y distante. Los intentos de los comunistas para aplicar sus propias soluciones a los problemas sudamericanos sirven solamente para agitar y estorbar el desarrollo de un auténtico poderoso movimiento laboral al servicio de la revolución. Las fuerzas del genuino sindicalismo latinoamericano exigen no solamente una digna independencia de toda influencia que se quiera ejercer desde el exterior, sino también el

---

484. Datos interesantes y significativos sobre México en los primeros 20 años de este siglo, en J. Álvarez, *La acción social del catolicismo Mexicano*, RJ 2 (1955)/2, p. 54-59.

485. Adviértase que la relación de E. Maspero está escrita en 1961.

derecho de encontrar y seguir los métodos, la filosofía y los objetivos que sean apropiados a su propio y único ambiente. Es una convicción del sindicalismo cristiano que la revolución social y el destino del continente han de estar en manos de los mismos latinoamericanos. Nadie podrá salvarlos si ellos mismos no quieren salvarse y si ellos mismos no desarrollan sus propios efectivos medios para llevar adelante la revolución social»[486].

Tal era precisamente la convicción y la enseñanza de Pablo VI en su discurso a los campesinos, y en el discurso sobre el desarrollo, durante la visita que hizo a Bogotá en 1968, con motivo del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional: América Latina tiene que ser ella misma la forjadora de su propio destino[487]. «Los cambios bruscos y violentos de las estructuras –decía el papa– serían falaces, ineficaces en sí mismos y no conformes ciertamente a la dignidad del pueblo, la cual reclama que las transformaciones necesarias se realicen desde dentro, es decir, mediante una conveniente toma de conciencia, una adecuada preparación y esa efectiva *participación* de todos que la ignorancia y las condiciones de vida, a veces infrahumanas, impiden hoy que sea asegurada.»

Haber llegado tarde, no significa que el mundo obrero no escuche un proyecto de sindicalismo cristiano. La fuerza tomada por la CLASC indica que las masas lo esperaban.

Para E. Maspero el sindicalismo cristiano es una fuerza en marcha. Según él, en 1961 contaba con 1 200 000 afiliados, es decir el 12 % de los obreros sindicalizados; casi el mismo porcentaje del sindicalismo comunista. En 1967 hacía subir esta cifra a 5 000 000 de trabajadores, oficinistas y campesinos[488]. Empero en el debate que se siguió al coloquio recogido por la obra de W.V. D'Antonio - F.B. Pike, citado en nota bibliográfica, el profesor Robert Alexander, puso en duda la magnificencia de tales guarismos[489]. En el fondo de la discusión parece traslucirse más bien el antagonismo entre la CLASC y la ORIT. Precisamente la UTC colombiana, fundada por iniciativa del episcopado y, verosímilmente, la central obrera confesional más numerosa de América Latina (en 1970 rodeaba el millón de afiliados), no se había afiliado a la CLASC, sino a la ORIT.

Se pone de relieve el esfuerzo por la formación de dirigentes sindicales ya desde 1947 con líderes de Chile, Perú, Argentina, Bolivia. La primera escuela fue, por los años 50, la Escuela Sindical de Cooperativismo *Alberto Hurtado*. Maspero señala otras fundaciones que funcionaban en Argentina, Uruguay, Brasil, Venezuela, Perú, Bolivia. Por nuestra parte mencionamos el mismo gran esfuerzo de la UTC colombiana, con su selección SETRAC.

Con todo se observa en seguida una inmensa desproporción. Maspero destaca cómo, desde 30 años antes, los comunistas han estado formando a los suyos en Moscú y más tarde en Praga. La Iglesia en América Latina

---

486. *El Movimiento laboral*, etc., l.c., p. 311.
487. Textos en *Il Viaggio di Paolo VI a Bogotá*, Vaticano 1968, p. 125 y 132-133.
488. *El Movimiento laboral*, etc., l.c., p. 320.
489. O.c., p. 412-413. Véase antes, nota 481.

posee una fuerza educativa de grandes alcances, pero ninguna se había creado para formar líderes sindicalistas cristianos. Denuncia asimismo la desproporción monstruosa entre el presupuesto comunista de 150 000 000 de dólares para afirmar el sindicalismo marxista, con sus 250 000 militantes y 150 periódicos. En Argentina, en 1961, la CLASC poseía tres centrales permanentes, y los comunistas, 2000.

El sindicalismo cristiano no ha tenido unidad de criterios en la táctica para seguir: ¿crear sindicatos o infiltrarse en los ya existentes? La creación de sindicatos en algunos países resulta imposible: nueve naciones tienen el monopolio sindical estabilizado, y, por otra parte, la infiltración no ha dado resultados.

Sindicalismo cristiano no es lo mismo que sindicalismo clerical. Es cristiano en cuanto a su inspiración, y puede verificarse que el confesionalismo no ha creado problemas, tanto más que –como muy bien lo anota Maspero– en América Latina no existen sindicalismos neutros[490].

La resolución del sindicalismo cristiano de ser «deliberadamente revolucionario» le ha valido la persecución, ejercida más violentamente que contra los sindicatos comunistas. Así había ocurrido ya antes de 1960 en Panamá, Paraguay, Argentina, Nicaragua y Haití. Mucho antes en México.

Refiriéndose únicamente a la CLASC, nuestro relator afirma que es la única central que adelanta una lucha nacionalista, original, contra los imperialismos de todo signo. Fue solidaria con la revolución cubana hasta su sovietización.

Cuando el 1.° de mayo de 1959 se celebró en La Habana el primer Día del Trabajo bajo el recién instaurado régimen de Fidel Castro, marcharon en el desfile representantes sindicalistas cristianos de América Latina. Un representante socialista francés, desconocedor absoluto del movimiento sindicalista cristiano existente en América Latina, así como otros europeos, se preguntaba: «¿De dónde salen estos sindicalistas cristianos? Se los encuentra en todas partes. Vienen de todos los países de América Latina. Hablan con vigor y espíritu revolucionario.» Otro comentaba: «No sabía que existía un sindicalismo cristiano en América Latina.» «Los enemigos más duros del imperialismo *yankee* –decía un delegado europeo– serán los sindicalistas cristianos en América Latina. Pero también serán los adversarios más tenaces y peligrosos para los comunistas»[491].

Con organización y con entusiasmo, según el sindicalista argentino, no se habrá llegado demasiado tarde. Sus previsiones eran para el decenio de 1960[492].

---

490. La Conferencia de Puebla denuncia los abusos estatales en materia de legislación laboral y de monopolio o persecución. Núm. 44-45. Véase sobre sindicalismo cristiano, y latinoamericano, otro estudio de E. MASPERO, *Hacia un sindicalismo genuinamente latinoamericano*, en «Mensaje», núm. 156 (Santiago de Chile 1967), p. 39-44. Se refiere exclusivamente a la CLASC.

491. ICI, núm. 146 (1.° de agosto de 1961), p. 28.

492. La bibliografía de hemeroteca es muy amplia. Casi todas las revistas católicas latinoamericanas tratan el tema intermitentemente. Nos remitimos específicamente a «Revista Interameri-

f) *La educación*

El Primer Congreso Nacional de Padres de familia católicos celebrado en Montevideo en agosto de 1952 hacía esta afirmación:

«El Congreso declara su rechazo categórico de la doctrina laicista como filosofía y como técnica de enseñanza, y en conformidad con la doctrina de la Iglesia manifiesta que la orientación religiosa es base y fundamento de todo principio educativo [...]. El laicismo como política de gobierno, es la negación de la libertad por significar un atropello a derechos naturales esenciales de la persona humana»[493].

Frente al monopolio estatal

Cuando presentamos el cuadro general de la herencia laicista recibida por la sociedad latinoamericana en el siglo XX pudimos verificar la constante del empeño secularista y arreligioso de la mayor parte de los gobiernos en el ámbito de la educación. Constituyó una seria preocupación del Concilio Plenario Latinoamericano la fundación de escuelas primarias parroquiales que habían de ser «la niña de los ojos» de los párrocos[494]. La escuela primaria es determinante en la educación de la fe o en la orientación irreligiosa de la sociedad.

El esfuerzo de la Iglesia para que la educación estatal no fuese neutra, mucho menos irreligiosa, no ha encontrado una respuesta positiva.

En el VIII Congreso de la Confederación Interamericana de Educación Católica, celebrado en Quito en 1964, se observó un panorama negativo a causa de los monopolios ejercidos o pretendidos por países como Ecuador, México, Venezuela y Uruguay con su «laicismo agresivo que sigue en vigencia». «Constantemente surgen trabas suscitadas por el estatismo absorbente e incomprensivo, por el sectarismo laicista, por la situación de inferioridad económica», de la educación privada y católica.

Se verificó la curiosa convergencia de conservadores, liberales y marxistas en las tendencias del monopolio estatal de la educación, y una «animadversión a la libertad de enseñanza por la casi totalidad de los grupos gobernantes de América» y la confusión de Estado y sociedad con el equívoco de que el poder político es la fuente de todos los derechos cívicos y sociales[495].

En 1949 existía enseñanza religiosa en los planteles oficiales en Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Panamá, Perú; no se impartía en Santo Domingo, Cuba, México, Paraguay, Venezuela, Uruguay[496]. En 1964, de los países que respondieron a una encuesta, Costa Rica y Colombia tenían enseñanza religiosa –oficial– obligatoria; Bolivia, Chile, Nicaragua y

---

cana de Educación», fundada en 1945 y editada en Bogotá. Véase como reflexión: A. KARIM MALDONADO, *La misión educadora en la Iglesia* [en América Latina], Roma 1969.

493. LA (1952), p. 504-505.

494. Véanse los artículos conciliares 676-679 y 682.

495. C. OLIVERA LAHORE, *La libertad de enseñanza en la América de hoy,* en «Revista Interamericana de Educación» (Bogotá 1964), p. 262-271.

496. Véase LA (1949), p. 147. Como se ve, la lista es incompleta.

Venezuela la consentían a petición de los padres de familia o, por lo menos, no se oponían a su establecimiento; no existía en Curaçao, Ecuador, México, El Salvador[497]. En Cuba, obviamente la educación era total monopolio del Estado marxista. Esta declaración le valió a la delegación cubana en el exilio el consabido apelativo de «gusano» por parte de «El Siglo», órgano del partido comunista chileno[498].

La institucionalización de la enseñanza religiosa en la escuela primaria y secundaria estatal no puede dejar tranquila a la preocupación pastoral de la Iglesia. Tendrá que vigilar sobre los métodos, los contenidos y los educadores. Ya el lejano Concilio Plenario de 1899 había mostrado gran solicitud, impulsando escuelas normales para formar catequistas y profesores.

El problema es mucho más grave de cuanto pueda imaginarse. En el conjunto del continente latino, hacia 1960, por lo menos la mitad de la educación secundaria y un 80 % de la primaria estaban en manos de los gobiernos, no de la Iglesia[499]. Teniendo en cuenta las repúblicas que permiten o establecen la enseñanza religiosa, ha de pensarse en el número de profesores que la impartan como apostolado y no como simple requisito[500].

El esfuerzo de la Iglesia

Ésta es la realidad que ha llevado a la Iglesia desde principios del siglo a desplegar, donde se le permitía, el trabajo educativo. Proporcionalmente se registra una hipertrofia de alumnos en la educación secundaria. Las estadísticas, aunque aproximadas, no parecen coherentes.

En 1948 se calculaba en 8000 el número de centros de educación regidos por la Iglesia, con un millón y medio de alumnos[501].

La IV reunión del CELAM (noviembre de 1959) hacía el siguiente comentario, a propósito de la obra educativa de la Iglesia:

> «Han de tomarse en cuenta asimismo los movimientos apostólicos que se desarrollan alrededor de los centros educativos [...], que revelan la magnitud de la obra educativa de la Iglesia, no igualada ciertamente fuera del Estado, por ninguna otra Institución»[502].

---

497. «Revista Interamericana de Educación» (Bogotá 1964), p. 87.

498. Ibid., p. 9

499. Datos tomados de la Confederación Interamericana de Educación Católica, 1963, en J. CONSIDINE, *The Church in the New Latin America,* o.c., p. 70-72.

500. Por informes de sacerdotes, testigos de la situación, en Colombia, el país más favorecido, en el decenio del 70 no ha sido extraño el caso de que la «clase de religión» se haya convertido en mera información de sexología, sociología y aun marxismo. Este extraño fenómeno no ha sido nuevo en Colombia: en 1907, la revista arquidiocesana de Bogotá, «La Iglesia», ya lo denunciaba, apoyada en el Concordato, artículos 12-14.

501. *La Educación privada católica, en América Latina,* en LA (1959), p. 406-408. Verosímilmente están incluidas las escuelas primarias. Los países con mayor número de centros y alumnos eran: Argentina, 724, con 141 000 alumnos; Brasil, 1851, con 253 000; Colombia, 1455, con 246 000, México, 1507, con 197 000; había 10 universidades católicas con 10 000 alumnos.

502. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 30 (1961), p. 16.

Se hace justicia de esta suerte al esfuerzo de los católicos latinoamericanos en el apostolado de la educación. En México vieron destruida su obra y recomenzaron de cero; en Centroamérica se veían bloqueados por la legislación, casi hasta mitad del siglo; en el Ecuador se repetía situación análoga; en Santo Domingo y en Cuba sólo con el pasar de los decenios pudieron asentarse comunidades docentes; en el Brasil la Iglesia hubo de confiarse a la generosidad de los fieles; en Uruguay era difícil competir con el Estado laicista.

Tal esfuerzo ha debido hacerse con enormes dificultades económicas, con una contabilidad casera. Los proyectos de universidad católica en Buenos Aires fracasaron a principios del siglo por la hostilidad sectaria de la universidad estatal; la universidad Javeriana de Bogotá fue hostigada a pedradas, no pocas veces, en el decenio de 1940; universidades y colegios católicos no podían competir en modo alguno con los presupuestos educativos del Estado orientados casi exclusivamente a favorecer a los establecimientos oficiales.

Un ejemplo de esta desproporción es claramente observable en el riquísimo Estado venezolano. En 1947, el 60 % de los alumnos normalistas, el 45 % del área secundaria y el 14 % de la primaria eran educados por la Iglesia[503]. Veinte años más tarde, se habla de «una realidad dolorosa de la educación venezolana en su aspecto religioso. Inmensas masas de jóvenes escapan a la acción de la Iglesia». Y a continuación se propone esta desproporcionada situación: el Estado educaba en 1967 a 1 540 270 alumnos, o sea el 84,8 %; la Iglesia, a 185 756, el 10,1 %; otros centros aprobados, a 97 818 estudiantes, el 5,1 %. «Prácticamente un 90 % fuera de los colegios de la Iglesia.» El autor del estudio insiste en la necesidad de un reparto equitativo del presupuesto escolar[504].

En 1959, las universidades católicas eran 23 en 11 países, con 30 000 estudiantes; 6712 colegios con 40 000 profesores y 1 225 000 alumnos; 13 955 escuelas primarias con 3 440 000 alumnos[505].

En 1963, el total de universitarios latinoamericanos se elevaba a 600 000; las universidades estatales eran alrededor de un centenar[506]. La educación católica secundaria cubría un 12 % en Chile, Bolivia, Ecuador,

---

503 M AGUIRRE - P P BARNOLA, *Venezuela* en R PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, p 463

504 Anónimo, *Planificacion de la Pastoral Educativa en Venezuela*, en «Revista Interamericana de Educación», núm 145 (Bogotá 1967), p 61-68; 80-82

505 «Boletín informativo» [CELAM], núm 30 (Bogotá 1960), p 15-16 El crecimiento llamativo de estas últimas y del número de alumnos puede explicarse por la aclaración que se hace «en las cuales van incluidas las escuelas parroquiales, asilos, escuelas nocturnas de adultos, etc » (p 16) Sobre la universidad católica A DELOBELLE, *Las universidades católicas de América Latina*, CIDOC, Cuernavaca 1963, cuaderno 16, Bruselas 1968 (original francés), JUDEX - CARRIQUIRY, *Futuro de las universidades católicas en América Latina*, ECA (1968), p 341-353

506 J CAMBELL, *La educación católica en América Latina*, en «Revista Interamericana de Educación», núm 121 (Bogotá 1963), p 5-17 Artículo bastante crítico, con un elogio de las Escuelas Radiofónicas de Sutatenza Comentarios de respuesta a las críticas de Cambell, ibid , p 18-33

Uruguay y Venezuela. Entre el 30 y el 35 % en la mayor parte de las repúblicas latinoamericanas, pero en Colombia y en el Brasil alcanzaba el 65 %. En total el número de alumnos de centros católicos era de cinco millones[507]. Estadísticas de la Confederación Interamericana de Educación Católica asignaban únicamente un 10 ó 12 % de alumnos de educación primaria[508].

En síntesis, el 17 % de la población escolar latinoamericana frecuentaba las instituciones de la Iglesia[509]. Que la Iglesia en toda América tenga el 17/20 % de la educación global, representa un notabilísimo empeño, pero no autoriza a las magnificaciones que se hacen, a veces con alusiones un tanto ácidas, a «un poder colosal» o determinante de la marcha social[510].

Confederación Interamericana de Educación Católica

En junio de 1945, el tesonero jesuita colombiano padre Jesús María Fernández, uno de los apóstoles de mayor audacia y clarividencia que ha tenido en este siglo la Compañía de Jesús, batallador y enérgico, fundó con la colaboración de otros educadores, la Confederación Interamericana de Educación Católica[511].

Fue uno de los pasos fundamentales dados para la toma de conciencia de la capacidad de cohesión católica continental y un preludio eficacísimo de diez años a la creación del CELAM. La Confederación (CIEC) pretendía aunar la fuerza educativa de la Iglesia, difundir los principios cristianos en materia de educación, batallar por la libertad de enseñanza, promover la formación de los educadores, crear el sentido de comunidad educadora en las instituciones docentes, vincular a la obra de conjunto a los padres de familia, propiciar una efectiva democratización de la enseñanza.

En los 10 congresos celebrados entre 1945 y 1970 ha abordado, con profundidad y competencia, los temás más actuales en relación con la situación cultural, pastoral y social del continente. Su órgano «Revista Interamericana de Educación» (Bogotá) constituye un rico arsenal de estudios, estadísticas e informaciones[512].

---

507 Ibid en 1945 en el Brasil, de 826 establecimientos secundarios, 427 estaban dirigidos por la Iglesia, A LACOMBE, *Brasil,* en R PATTEE, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* o c , p 116

508 J CONSIDINE, *The Church in the New Latin America,* ibid

509 J CAMBELL, l.c

510 Tal es la impresión que deja el estudio sobre el sindicalismo cristiano de E MASPERO citado en la nota 481, al cumplirse los 25 años de la fundación de la Confederación Interamericana de Educación Católica, 1970, se habló de que «agrupaba a 300 000 docentes religiosos y laicos, a 12 millares de estudiantes pertenecientes a 60 000 planteles » Véase «Revista Interamericana de Educación», num 164 (Bogotá 1970), p 35 No debe olvidarse que allí también están incluidos los Estados Unidos, por lo que las cifras resultan tan altas en comparación con las que damos en el texto

511. Sobre su I Congreso Constituyente, véase «Revista Interamericana de Educación», núm 1 (Bogota, agosto 1945) Sobre su organización, núm. 164 (enero-febrero 1970) con referencia a los 25 años de trabajo, su desarrollo y sus 10 congresos, p 5-6 y 34-35

512 Dejó de publicarse en 1970

Las críticas a la educación católica

Una crítica que se ha hecho, a partir de los mismos educadores católicos al apostolado educativo en América Latina, ha sido el de *su clasismo*[513]. «Nuestras escuelas no deben ser un lujo y menos aún un privilegio para las clases más pudientes» escribía la Congregación Romana de Seminarios y Universidades al Congreso de la CIEC reunido en La Paz (Bolivia) en 1948[514].

En la Conferencia Episcopal de Río de Janeiro, el arzobispo de Manizales (Colombia), monseñor Luis Concha, aludió al mismo fenómeno (*Doc.* 17); los informes sobre Centroamérica y el Perú hacen observaciones similares (*Doc.* 4 y 6).

En la V reunión del CELAM (1960), que trató del «plan de acción pastoral en las diócesis y en la parroquia», se llegó a hacer esta afirmación, no obstante reconocer el notable aumento que se había producido en la educación católica:

«Vemos que esos mismos colegios no se integran en una pastoral de conjunto; no dan el sentido social que las condiciones de América Latina y el mundo exigen y, a veces, no sólo no la dan, sino que fomentan un cerrado espíritu clasista»[515].

La observación más incisiva a este propósito, que no creemos deba generalizarse demasiado, fue escrita por monseñor Juan F. Pepén y Solimán, obispo de Higüey (República Dominicana), a la Comisión Antepreparatoria del Concilio: «Díctense normas severísimas en lo referente a la educación *para la aristocracia* en los colegios y escuelas católicas. Es urgente una severa prohibición –con penas– a la discriminación racial o social»[516].

Hemos dicho que semejante reproche no debe generalizarse. Efectivamente, en el IX Congreso de la Confederación Interamericana, celebrado en enero de 1967 en El Salvador, que versó precisamente sobre «La democratización de la enseñanza», el padre Eugenio León Bourgeois, de Chile, anotaba:

«Recojamos la objeción de discriminación y clasismo que hay en nuestros centros En general ciertamente es falsa, pero no podemos desconocer que en todos los países hay colegios católicos *pagados*, que sólo están abiertos para una clase y a los que no

---

513 Con la palabra *clasismo* puede jugarse fácilmente En la crónica sobre el Sínodo de Santiago de Chile en 1967, su autor, G GUTIÉRREZ N , escribe «Otra observación que me parece digna de mencionar es la facilidad y a la vez la ambiguedad con que se trataron los términos no claramente definidos como los de "clasismo", "escuela nacional" y otros [ ] Es fácil hablar de "escuela clasista" dando a esta expresión un sentido revanchista [?] y es también fácil negar esta crítica aduciendo porcentajes de becas y defectos de ayuda fiscal, olvidando las repercusiones pedagógicas que la crítica puede tener si se plantea con justeza» («Mensaje», Santiago de Chile 1967, p 603)

514 Es una larga instrucción programática Texto en «Revista Interamericana de Educación», 1949, p 73-84, cita, p 78-79 Véase también *La Educación privada católica en América Latina,* en LA (1950), p 406-408

515 «Boletín Informativo» [CELAM], núm 40 (Bogotá 1961), p 12-13

516 *Acta et Documenta,* series I, vol II, parte VI, p 658 (25 de abril de 1960, texto en latín)

tiene acceso la clase pobre [.] Este hecho da pábulo a las críticas contra la Iglesia»[517].

Los educadores católicos no han sido insensibles a este problema real. Muchas revistas católicas lo han abordado desde hace bastantes años, distinguiendo la objeción. Porque, si bien existen, aunque no es el caso general, colegios católicos «elitistas», el gran tropiezo de la democratización de la enseñanza en América Latina ha sido la injusta desproporción de los presupuestos oficiales que, a excepción de Argentina y de Chile, contribuyen, en el mejor de los casos, con subsidios insignificantes a la prestación de este servicio social. Esto constituye un atentado contra la libertad de educación, ya que muchos padres de familia, que desean educación cristiana para sus hijos, no pueden lograrla, porque los colegios católicos forzosamente han de cobrar pensiones[518].

El IX Congreso de la CIEC, citado anteriormente, se ocupó ampliamente de la democratización efectiva de la enseñanza[519], y en 1970 se tuvo un seminario en Paipa (Colombia) acerca del financiamiento de la educación privada[520].

Los católicos, sin embargo, han de evitar que el problema, de suyo complicado, se agrave con la construcción de edificios suntuosos, con la

---

517 *Democratización de la Enseñanza*, «Revista Interamericana de Educación», núm 141 (Bogotá, 1967), p 16 Entre las críticas más duras, la propia «Revista Interamericana» publicó en ingles la escrita por el «estudiante teólogo jesuita» F P CHAMBERLAIN, *Catholic Education in Latin America*, núm 142, p 3-8, «que tantos comentarios han suscitado en toda América Latina» A continuación se publica también la refutación del presidente de la CIEC, P J CHACÓN, p 9-14 Este artículo de CHAMBERLAIN publicado el año anterior, ha merecido también una puntualización del padre E K CULHANE Chamberlain sólo ha conocido el caso del Perú que no es el único término de comparación Véase «América», Nueva York, 9 de abril de 1966

518 Sobre la situación Argentina tenemos una noticia de 1964 el 60 % de los establecimientos incorporados eran gratuitos y tenían un 42 % de los alumnos Suponemos que con tal beneficio quedarían cubiertos muchos establecimientos de la Iglesia C E OLIVERA LAHORE, *Diez preguntas sobre la enseñanza de iniciativa privada*, en «Revista Interamericana de Educación», núm 127, 1964, p 114 Por lo que hace a Chile, gracias al subsidio del Estado, la Iglesia puede brindar educación gratuita en 1500 escuelas elementales, en 150 colegios de los 300 que posee, en 138 escuelas altas vocacionales y en 12 escuelas normales Tales datos, tomados de «Revista Interamericana de Educación» (mayo-junio 1965) por el padre E K CULHANE y publicados en «América», Nueva York, 9 de abril, 1966, quieren refutar las ligeras aseveraciones de F P CHAMBERLAIN, al que hemos citado en la nota anterior 517

519 Le ha sido dedicado el núm 141, 1967, de «Revista Interamericana de Educación», especialmente p 55-68 Señalamos algunos estudios relativamente recientes, referidos al propósito, por orden cronológico J F CORTA, *La justa distribución del presupuesto escolar*, en «Revista Interamericana de Educación» (RIED), núm 106, p 272-278, id , *La injusta distribución del presupuesto escolar*, RIED, núm 112, 1961, p 154-173, id , *El clasicismo en los colegios y su posible remedio*, en SIC (Caracas 1962), p 126-129, O ARIZMENDI, *¿Es un negocio la educación privada?*, RIED, núm 127, p 126-128, *Conclusiones del VIII Congreso Interamericano de Educación Católica*, RIED, núm 126, 1964, p 37, J F CORTA, *El clasismo en los colegios (resumen)*, RIED, num 141, 1967, p 30-33, E L BOURGEOIS, *Democratización de la enseñanza* (con un análisis del sentido de democratización), ibid , p 14ss Anónimo, *Colegios costosos, problema y solución*, RIED, núm 142, 1967, 11-13, J DE VASCONCELOS, *Una responsabilidad de la Iglesia La democratización de la enseñanza*, ibid , p 14-25

520 RIED, núm 163, 1970, con diversos artículos, y núm 164, 1970, p 36-39

depreciación de la formación en otras materias técnicas, no puramente clásicas y liberales, con el descuido de la educación de los adultos, sabiendo que la escuela no es el único medio donde se forma la juventud, y reconociendo sinceramente la parte de culpa que incumbe históricamente a la Iglesia en el clasismo de que se le acusa.

No sería justo pasar en silencio otras iniciativas educacionales de la Iglesia, tales como las Escuelas radiofónicas que funcionan en diversas regiones y la nueva y efectiva creación «Fe y Alegría» que está tomando una enorme resonancia y alcance en el continente[521].

El padre J.F. Corta, S.I., secretario general del IX Congreso Interamericano de Educación Católica, redactó un estudio amplio e informado sobre esta seria coyuntura del apostolado católico en América Latina con un título alarmante que ha sabido explicar con gran precisión: *Los colegios de la Iglesia, ¿obstáculo grave para el apostolado?*[522] Ya con la doctrina del Concilio, analiza las interpretaciones falsas que se suelen aducir en torno a la acción educativa de la Iglesia en Latinoamérica. Tales son: que los colegios de la Iglesia son un negocio, que los colegios católicos son de mala calidad. Presenta después los escollos con que tropieza la educación católica: por el hecho de no estar subvencionados, los centros educativos de la Iglesia no quedan abiertos para la mayoría del alumnado. «Por razón de este cruel sistema, los pobres están marginados. El sistema de las pensiones necesariamente coarta la expansión de las escuelas católicas.»

El autor aporta después algunos testimonios de observadores católicos de esta situación: los pobres están excluidos de la educación católica. Pero «la causa principal del clasismo es el Estado o los estatistas monopolizadores de la gratuidad». El fenómeno es común a las naciones latinas de Europa y a las repúblicas iberoamericanas.

Se reconoce la parte de culpa que han tenido los católicos: no se ha luchado inteligentemente por una sana deslaicización de la enseñanza oficial y se ha esquivado la responsabilidad que pesa sobre todos para exigir a los Estados la equidad en la repartición del presupuesto.

Por nuestra parte, queriendo evitar todo juicio ligero e injusto, tenemos la impresión de que falta mucho para que los educadores católicos y las comunidades religiosas docentes perciban el problema en la audacia y en la creatividad para resolverlo. Todavía en el decenio de 1970 se siguen construyendo espléndidos edificios escolares, frente a los que los pobres se sienten física y psicológicamente excluidos. Pero hay síntomas, ya de antigua data, que demuestran el despertar de esta preocupación[523].

---

521. Sobre ésta, véase J.F. Corta, «Revista Interamericana de Educación», núm. 143, 1967, p. 19-27. Sobre «Fe y Alegría» existen datos más recientes y diseminados. En Venezuela, Bolivia, Ecuador, Colombia, están logrando éxitos inesperados.

522. «Revista Interamericana de Educación», núm. 139, 1966, p. 239-253.

523. Vamos a presentar, a pesar de su prolijidad, algunas estadísticas de los colegios de los jesuitas en Colombia en 1980: en Barranquilla educaban a 1431 alumnos de pensión y a 1451 casi gratuitamente; en el Colegio Mayor de San Bartolomé, Bogotá, a 1209 alumnos, gratuitamente, subvencionados por el Estado en gran parte; en el Colegio de San Bartolomé, La Merced, de

Sobre el aspecto cualitativo

Otra fuente de solicitud y también de duros enjuiciamientos apuntan al aspecto cualitativo de la educación católica. El hecho de que recojamos las críticas no significa desconocer los aspectos positivos. Mencionamos algunas, venidas de personas competentes y de autoridad por su compromiso cristiano o por el puesto que ocupan en la Iglesia.

El presidente de la Acción Católica Cubana, José Ignacio Lasaga, decía en el II Congreso del Apostolado Seglar (Roma 1957) que no pocas veces la enseñanza catequística se reducía a estéril memorismo, de acuerdo con lo afirmado en la Jornada Catequística de México en 1952, y que en algunos colegios católicos se daba a los alumnos una visión del dogma absolutamente infantil, responsable de la pérdida de la fe[524].

En la Conferencia de Río se deploró la falta de preparación de no pocos profesores, y la ausencia del sentido de pertenencia al apostolado global de la Iglesia diocesana[525].

La IV reunión del CELAM (1959) advertía: «Falta en forma realmente trágica el conocimiento de la doctrina social de la Iglesia. No la enseñan la mayor parte de nuestros colegios católicos»[526]. Al año siguiente se advertía que el crecimiento numérico de centros educativos católicos no respondía ni a la integración con la pastoral de conjunto, ni a las exigencias de creatividad del sentido social que estaba exigiendo América Latina. Las congregaciones docentes aparecían con frecuencia desarticuladas entre sí y replegadas sobre sí mismas frente a la parroquia y a la diócesis[527].

La acusación más seria formulada contra la obra educativa de la Iglesia se centra en que no ha formado agentes de cambio social, audaces y «proféticos»; que habiendo tenido la Iglesia en sus manos millares de jóvenes que, por su posición social y económica, poseían virtualidades e influjo en el futuro histórico del continente, ha conducido más bien, por una suerte de realimentación, a la consolidación de estructuras de injusticia.

Sus contenidos se han anclado en un tradicionalismo humanista; los numerosos cuadros de egresados de colegios y universidades católicas no han hecho de fermento en la masa[528].

Bogotá, a 1452 de pensión y a 1713 en el Instituto nocturno, con bajísimo costo. En Bucaramanga, el bachillerato diurno pagado tenía 300 alumnos y el nocturno, para estudiantes pobres, 400. En Cali, el programa diurno contaba con 1388 jóvenes y el nocturno, para pobres, 1988. En Medellín recibían educación pagada 1842 alumnos, y nocturna, además de escuelas gratuitas, 1300. En Pasto, 1391 alumnos frecuentaban la enseñanza diurna pagada por sistema de cooperativas, pero se daba educación gratuita nocturna y de escuela elemental diurna y gratuita, a casi 800 alumnos. Datos tomados del «Catalogus Provinciae Colombianae», a principios de 1981.

524. *Responsabilidades de los laicos en América Latina,* en LA (1958), p. 160-161.

525. *Documentos* 3, 4 y 17.

526. «Boletín Informativo», núm. 30 (Bogotá 1960), p. 19.

527. Ibid., núm. 40 (1961) p. 12-13.

528. Uno, entre muchos que opinan de tal modo, es J. CAMBELL, cuyo artículo apareció traducido con el título *La educación católica en América Latina,* en «Revista Interamericana de Educación», núm. 121 (Bogotá 1963), p. 5-17. En nota anterior hemos citado asimismo las refutaciones recibidas, p. 18-33. Modestamente creemos que no convencen del todo. Juicio bas-

Críticas singularmente mordientes se hicieron en el Sínodo de la Iglesia chilena en 1967[529], que suelen oírse también en otros ámbitos latinoamericanos.

Se refirieron a la estructura de los establecimientos, carente de un pensamiento educacional católica, autoritaria y rígida, clericalista, desconectada del mundo de hoy.

La calidad –se decía– fomenta la existencia de personalidades individualistas, sin personal pastoral apto, y con un acento marcado en la simple sacramentalización y moralismo[530].

Tales críticas, como es preciso reconocerlo, generalizan y absolutizan las lacras y provienen «de una corriente de ataque», cuya propuesta menos afortunada, y contraria a la doctrina del Concilio y más tarde de *Medellín*, fue «que no se justificaba pastoralmente la institución educacional católica en un mundo pluralista», etc.[531]

Concediendo razón a la parte de verdad que suele llevar toda crítica, es preciso tener en cuenta otros elementos.

La educación católica privada ha tenido que someterse por fuerza en las repúblicas latinoamericanas a la legislación oficial: años de duración, horarios, programas, exigencias académicas, disposición de los edificios, textos, sistemas, y a otra serie de intromisiones estatales que coartaban virtuales dinamismos y capacidades. Las escuelas normales donde debían obtenerse los escalafones han sido monopolio oficial en algunas naciones. Disciplinas no neutras como la historia, la filosofía, la literatura, la religión, debían acomodarse al *pensum* oficial. El enciclopedismo de que se acusa a nuestra instrucción no nacía espontáneamente de la escuela católica, sino de los atiborramientos planeados por los gobiernos.

El objetivo de la Confederación Interamericana de Educación Católica fue, desde su fundación, influir en los criterios, en los métodos, en los principios. Léanse número tras número, las 164 entregas de su «Revista Interamericana de Educación» y no podrá menos de admirarse la especificidad de los ideales cristianos que animaban a los voceros de la educación católica. Basta, como ejemplo, el temario del VIII Congreso de la CIEC, celebrado en Quito en 1964, sobre la *Contribución de la educación católica al desarrollo de América Latina para una transformación radical de las estructuras*, o el del IX Congreso, en El Salvador, sobre la democratización de

---

tante negativo, pero no desaprovechable, en F. HOURTART - E. PIN, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, p. 217-218 y 221-222.

529. G. GUTIÉRREZ N., *El tema de la educación en el Sínodo*, «Mensaje» núm. 164 (Santiago de Chile 1967), p. 600-604. *En la* «Revista Interamericana de Educación», núm. 146, 1968, p. 75-76, el padre Jorge CHACÓN escribió un comentario beve y en general negativo a la relación mencionada.

530. Ibid., p. 601.

531. Sobre la doctrina conciliar véase: P. DEZZA, *La educación cristiana en la declaración conciliar* (texto original en «La Civiltà Cattolica», de 15 de enero de 1966), trad. en «Revista Interamericana de Educación», núm. 138, 1966, p. 95-111. En el mismo número otros estudios. Hay que advertir también que las críticas resumidas no fueron *lo que dijo* el Sínodo chileno, sino *lo que se dijo* en el Sínodo.

la enseñanza, o el del X, tenido en México, sobre *La escuela, comunidad educativa.*

Si han fallado hombres e instituciones, la responsabilidad, por lo menos en los últimos 40 años, no ha de asignarse a cortedad de miras, sino a limitaciones humanas.

* * *

Tal es el claroscuro, el anverso y el reverso de este catolicismo paradójico, mito y esperanza, difícil de entender y objeto de la voracidad de todos los diagnósticos y de todas las futurologías. Juicios tajantes y seguros no pueden formularse sobre una historia tan colmada de contradicciones. Estamos frente a un *sic et non* y no creemos que la perplejidad del historiador pueda ser deficiencia de espíritu crítico. En la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín 1968), el obispo brasileño monseñor Eugenio de Araujo Sales, a cuya intuición pastoral se debió el origen de uno de los movimientos evangelizadores más originales, el Movimiento de Natal, hacia 1950, tuvo esta afortunada expresión:

> «Restrinjámonos por ahora a una simple mirada sobre nuestra realidad histórico-social, y comprobemos que la Iglesia es una de las más importantes y actuantes fuerzas del continente. Ella ha marcado de características propias nuestra tipología, más aún, ha constituido parte considerable de nuestra escala de valores y de la intimidad de nuestra vida [...]. Así, con todas las imprecisiones del término, la América Latina ha sido considerada como un *Continente Católico*, un atributo natural más que un predicado»[532].

---

532. CELAM, *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* Medellín 1968, I. *Ponencias,* «La Iglesia en América Latina y la Promoción humana.»

Capítulo IV

UN CONTINENTE QUE SE TRANSFORMA

BIBLIOGRAFÍA: Véase la de los capítulos I y II, págs. 413s y 465-469.

Hacia la mitad de nuestro siglo la América Latina ofrece signos evidentes de una transformación. La Iglesia no queda indiferente: se siente problematizada, sacudida, desbordada. El trabajo que había realizado hasta entonces va denunciando sus límites y exige «algo nuevo y grande», según se expresará Pablo VI en el discurso inaugural de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que habría de celebrarse en Medellín en 1968.

La etapa histórica que ahora queremos presentar es ciertamente breve: 13 años. Va desde la I Conferencia Episcopal de Río de Janeiro en 1955 y se detiene en 1968, año clásico en la historia global de la Iglesia latinoamericana: es el año de *Medellín*.

Tres acontecimientos eclesiales marcan el período: la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, la creación del CELAM y la celebración del Concilio Vaticano II. Su sola enumeración indica la inasible densidad del período. Pero estos tres grandes momentos de gracia se ven acompañados por un profundo cambio de mentalidad: nuestra Iglesia comprende que sus problemas son los problemas totales de la nueva América Latina, que se presentan con forzosa convergencia de la lucha por la justicia y de la responsabilidad de la evangelización. Ambos se refunden y reclaman.

La visión que ahora ofrecemos puede recibir una doble crítica: que nos centramos exclusivamente en el aspecto de la cuestión social y, dentro de ella, ponemos el énfasis sobre el magisterio y la acción episcopal. Creemos que cuanto se ha presentado en las páginas anteriores cubra la aparente laguna de las que siguen. Por otra parte, el papel desempeñado por los obispos no ha de considerarse desvinculado de la totalidad de la Iglesia. Finalmente, los problemas sociales comandan ciertamente la marcha pastoral de la Iglesia en América Latina, por lo menos desde la mitad del siglo XX.

I. La Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro, 1955[1]

1. *La Iniciativa*

Esta primera Conferencia significa para la historia de la Iglesia en el continente latinoamericano el comienzo de una nueva etapa de su historia, que se irá mostrando cada vez más dinámica, fecunda y profética, merced a la conciencia que adquiere la Iglesia de su cohesión episcopal, de su capacidad de discernimiento o de lectura de los signos de los tiempos y de la responsabilidad ejemplarizante que le incumbe no sólo dentro de la Iglesia universal, sino dentro de la inmensa comunidad de los pobres que conforman el tercer mundo. Por otra parte, la Iglesia latinoamericana va a redescubrir sus originalidades y a tomar distancia de modelos eclesiásticos europeos que, por fuerza de los hechos, habían marcado notablemente su ser y su actuar. Esto no significa que la Iglesia latinoamericana pretenda aislarse o singularizarse dentro de la *Catholica* (expresión cara a san Agustín); todo lo contrario, la Conferencia de Río significa también un esfuerzo sincero y audaz de la Iglesia latinoamericana por entroncarse más vitalmente en la acción ecuménica de la Iglesia universal[2].

---

1. El lector advertirá que somos parcos en las notas ilustrativas de este capítulo sobre todo si lo compara con las páginas del capítulo II –dedicado a la presentación del Concilio Plenario Latinoamericano–, que tuvo 299 notas. Esto se debe a que todo el cap. anterior (III), sirve de lejano y cercano cuadro referencial de la Conferencia de Río, cuya presentación hacemos de modo que hable por sí sola.

No se trataba de un concilio con su estilo riguroso y preciso, sino de un encuentro episcopal no sometido a las exigencias canónicas y teológicas de un sínodo. Esto comunicó mucha flexibilidad y espontaneidad a la reflexión y a los documentos que quedaron escritos. Nos abstendremos, por ello, y para evitar la prolijidad, de estar citándolos, tanto más cuanto que en la Conferencia de Río de Janeiro las exposiciones fueron extremadamente claras y, como contenido, no necesitan ulteriores dilucidaciones. Hemos tenido oportunidad de consultarlas todas, recogidas en dos grandes volúmenes mimeografeados de unos 800 folios cada uno. Nos basamos para esta presentación en un estudio personal que le pidieron al autor de estas páginas como colaboración al libro conmemorativo de los 25 años de la fundación del CELAM. La colaboración lleva el título: *La Iglesia Latinoamericana en la hora del CELAM*. Como los textos de la Conferencia de Río no han sido publicados, omitimos citarlos en paginación.

2. El primer número del «Boletín Informativo del CELAM», 1957, p. 3-4 nos informa ya que desde antes de la segunda guerra mundial la Santa Sede venía recibiendo sugerencias de la jerarquía y de los fieles de América Latina para buscar y realizar nuevas maneras de vinculación, conocimiento y colaboración del catolicismo de nuestro continente latino. Apenas concluida la guerra, «La Secretaría de Estado, por disposición del santo Padre, consultó a los obispos de Latinoamérica acerca de la conveniencia de una nueva reunión, fuera ésta Concilio o Conferencia.» La mayor parte de los obispos optó por esta última fórmula, más adaptable a las condiciones actuales. La ocasión se presentó con la celebración del Congreso Eucarístico Internacional de Río de Janeiro. A principios de 1954, Pío XII dispuso que, inmediatamente después del Congreso, se reuniera en la misma ciudad una Conferencia General del Episcopado latinoamericano. Las tareas preparatorias fueron asignadas a una Comisión Central en que tomaban parte miembros de la Congregación Consistorial, de la Congregación de Asuntos eclesiásticos extraordinarios, de Religiosos, de Seminarios y de Propaganda Fide. Se reunían varias veces al mes. A esta Comisión afluían las relaciones de las Nunciaturas en América Latina, los trabajos de las comisiones nacio-

La Conferencia celebró sus reuniones del 25 de julio al 4 de agosto de 1955 en el Colegio *Sacré Cœur* en Via Pinheiro Machado de la entonces capital del Brasil. Asistieron los cardenales latinoamericanos, excepto los dos de Argentina por la situación de hostilidad que vivía la Iglesia de parte del peronismo; tomaron parte también 37 arzobispos y 58 obispos, que representaron a 66 arquidiócesis, 218 diócesis, 33 prelaturas, 43 vicariatos y 15 prefecturas apostólicas. Fueron igualmente invitados observadores católicos de los Estados Unidos, Canadá, Portugal, España y Filipinas. Las sesiones plenarias se celebraban por la mañana y por la tarde se trabajaba en comisiones. Funcionaba una Comisión general cuyo cometido versaba sobre la colaboración interamericana en la actividad pastoral y otras siete subcomisiones. En nombre del sumo pontífice presidió como legado el cardenal Adeodato Giovanni Piazza, a quien asesoraba un dinámico prelado anteriormente nuncio apostólico en Colombia y entonces secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, monseñor Antonio Samoré, a quien se debe, en gran parte, tanto la iniciativa de esta celebración, como la creación del CELAM[3].

Pío XII, terminada la guerra, volvió su mirada a esta gran reserva del catolicismo universal, nuestra América Latina que, según dice su carta al cardenal legado, «constituye más de una cuarta parte del orbe católico [...]. No compartimos –dice el papa– los tristes presentimientos de algunos frente a los peligros que amenazan al continente. Es necesario ponerse a trabajar inmediatamente con decisión, con generosidad, con valentía; es menester no malgastar valiosas energías [...], adóptense nuevos métodos de apostolado y ábranse caminos nuevos»[4].

La Iglesia latinoamericana entraba por tanto en una vasta consulta sobre los problemas pastorales que concernían a 160 millones de habitantes. En noviembre de 1954 la Congregación Consistorial se había dirigido por medio de los nuncios al Episcopado latinoamericano para consultar acerca de los criterios de elección y de los objetivos de esta Conferencia. En Roma se organizó una comisión central para promover la recolección de datos y estudios, para designar a los relatores y para proveer a su organización. En América Latina, los episcopados se dan a la tarea de recoger, a veces en forma exhaustiva, los datos concernientes a la futura Conferencia. Los obis-

---

nales, etc., a fin de lograr el más completo panorama de cada país y del conjunto continental. Véase el Boletín mencionado, p. 3-4.

3. Es mérito de los episcopados centroamericanos haberse adelantado en la creación de un organismo de coordinación episcopal de la región, que ha celebrado diversas reuniones y redactado programas y documentos propios de las condiciones de América Central.

4. Es notable la nota de optimismo que pone el papa a la visión global de la Iglesia latinoamericana. Sus palabras nos recuerdan también las de Juan XXIII en el discurso inaugural del Concilio, el 11 de octubre de 1962, cuando dijo: «Nos parece necesario decir que disentimos de esos profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos como si fuese inminente el fin de los tiempos» *(Discurso inaugural,* núm. 9). Otro tanto afirma en la Constitución convocatoria del Concilio, 25 de diciembre de 1961: «La visión de estos males impresiona sobre manera a algunos espíritus que sólo ven tinieblas a su alrededor, como si este mundo estuviera totalmente envuelto por ellas» (núm. 3).

pos de cada nación eligen sus delegados: uno por cada provincia eclesiástica, más los cardenales y vicarios apostólicos del continente.

El objetivo que se propuso la I Conferencia fue «el estudio, en forma concreta y con resoluciones prácticas, de los puntos más fundamentales y urgentes del problema religioso de América Latina desde el doble aspecto de la defensa y de la conquista apostólica». Esta última expresión nos da la tónica espiritual y pastoral de los obispos latinoamericanos a la mitad del siglo: porque efectivamente la fe católica tenía que preservarse y defenderse y por otra parte la Iglesia, que en la mayor parte del continente podía respirar un ambiente de mayor tranquilidad, comprendía la necesidad de recuperar situaciones de influjo, sin las cuales era muy difícil realizar una obra eficaz. Baste pensar en el gran mundo de la cultura, de la universidad, de las nuevas ciencias, de las que había estado marginada, para dar su sentido exacto a la «conquista apostólica».

2. *La carta apostólica «Ad Ecclesiam Christi»*[5]

En ella describe el papa la situación de nuestro continente con sus ventajas de unidad histórica, cultural y religiosa; presenta los apremios de las grandes necesidades de nuestra Iglesia; pone de relieve la vocación apostólica privilegiada del continente latinoamericano y llama la atención sobre los peligros que lo amenazan. Entre las fuentes de inspiración de esta Conferencia sobresalen las Encíclicas Sociales y el magisterio de Pío XII, pero también se alcanza a percibir el eco de muchas de las preocupaciones que mantuvieron la atención de los obispos del ya lejano Concilio Plenario Latinoamericano. Como hemos tenido oportunidad de manejar las 800 páginas de documentos de esta Conferencia, por otra parte desconocidos del gran público, nos vemos en la necesidad de presentar una amplia síntesis.

3. *Visión del continente*

No se pretendió hacer un diagnóstico sociopolítico pero a través de toda la reflexión emerge una imagen aproximada de la realidad latinoamericana con sus casi 160 millones de habitantes, continente en expansión, meta de un movimiento de inmigración, con alto índice de natalidad, con estridentes situaciones de injusticia, desnutrición y analfabetismo que, en muchos países, a lo largo del siglo, había sufrido la inestabilidad política; continente de dependencia económica, de condiciones todavía marcadamente rurales y con problemas sociales específicos, como la situación del indio y del negro.

Sorprende que la reflexión de la Conferencia no se interesara, en forma explícita, sobre la situación política: por ejemplo, no se alude intencionalmente a las dictaduras de Nicaragua, Cuba, Colombia, Venezuela, Para-

---

5. Texto latino en AAS (1955), p. 539-544.

guay y Argentina. El obispo Sergio Méndez, de Cuernavaca, atribuía a la inestabilidad política de la América Latina la reserva de la Santa Sede en la creación de diócesis. Las relaciones de los países latinoamericanos con la Santa Sede eran por lo general amistosas; Colombia y Santo Domingo tenían régimen concordatario; otros países se regían por un *modus vivendi*; había 19 nuncios apostólicos, pero en la república Argentina el régimen peronista había desencadenado una pesada hostilidad contra la Iglesia.

a) *Los problemas sociales.* El gran problema era el de la injusticia social y se deploraba que «en ninguna parte se había hecho todo lo necesario ni aun lo suficiente, para crear un ambiente favorable a su solución». Monseñor Ramón Bogarín Argaña, obispo auxiliar de Asunción, ponía énfasis en la inmensa ignorancia existente desde el punto de vista cristiano, que había llevado a la consecuencia de que «las estructuras que imperan hoy no sean siempre cristianas –dice– a pesar del tan esgrimido argumento tradicional de ser *países católicos*». El mismo obispo deplora la crisis del sentido social y cívico, originado por el liberalismo individualista, el capitalismo y las pseudodemocracias. Los católicos han faltado a su deber de inserción en la vida social, cívica y política, y los sacerdotes no están preparados para afrontar las exigencias del momento. La Iglesia latinoamericana se ha mostrado exageradamente clericalista, sin abrirse a la participación del laicado, y ha permanecido en situación de defensa. Es preciso despertar una sólida conciencia cristiana y una real competencia profesional.

Aparecen también en esta Conferencia preocupaciones que focalizarán el interés de los decenios subsiguientes: el subdesarrollo, la brecha entre ricos y pobres, el desempleo y las consecuencias que están imponiendo la industrialización y el urbanismo. Los católicos han de sacudir el miedo y abandonar el apego a fórmulas decrépitas con una intervención resuelta en la dirección de los sindicatos. Todos los obispos que abordaron el tema social de América Latina pusieron énfasis en la negligencia del catolicismo latinoamericano para sacar todas las consecuencias de la doctrina social de la Iglesia[6].

b) *Unidad y disgregación.* Monseñor Manuel Larraín propuso una visión de conjunto de la situación latinoamericana con sus contradicciones de unidad y de separación. Hay unidad histórica, hay una constante social de características raciales, plutocráticas, rurales y familiares; hay una unidad religiosa que ofrece muchas ventajas a la evangelización, pero también una homogeneidad de causas descristianizadoras. Tales serían el laicismo del siglo XIX, que aisló a la Iglesia de sus enclaves de influjo apostólico. Según

---

6. En el discurso pronunciado por Pío XII en el II Congreso Internacional del Apostolado seglar, el 5 de octubre de 1957 decía: «Se lamenta que en la América Latina la doctrina social de la Iglesia es muy poco conocida.» Se ve que el papa, que era por otra parte muy ponderado en sus juicios, se hallaba impresionado por este hecho que en Río de Janeiro se trató con mucha claridad. Así lo hicieron obispos, como monseñor Rossell y Arellano, de Guatemala, Larraín, de Talca (Chile), Aníbal Muñoz, de Bucaramanga (Colombia), etc.

monseñor Larraín, el continente está al borde de inminentes y profundas transformaciones; el movimiento sindical escapa a la inspiración cristiana; las dificultades geográficas dificultan una organización continental sindicalista así como se carece de tradición histórica, de solidaridad laboral. La fuerza de la Iglesia reside en la honda raigambre cristiana de su pueblo y la debilidad de la Iglesia ha de buscarse en la falta de coherencia y en la fragmentación de sus iniciativas[7].

4. *El catolicismo latinoamericano*

a) *Iglesias aisladas*. La debilidad fundamental de la acción pastoral radica en el aislamiento de las Iglesias latinoamericanas. El arzobispo de Montevideo decía que los obispos no se relacionaban con sus hermanos de lucha y que la unión venía a reducirse a «amables tarjetas de navidad». «Unidos en el credo, desunidos en la mutua colaboración continental.» La Iglesia latinoamericana adelantaba una «acción de Iglesia fragmentada».

b) *Raigambre católica, posibilidades y limitaciones*. Como se hizo en Puebla, ya en Río de Janeiro se ponía de presente la constitución católica de nuestro continente, sin desconocer mixtificaciones de cristianos sincretistas. Aparece el caso de las Iglesias centroamericanas hostilizadas o apenas toleradas por los gobiernos y donde la población continúa apegada a sus tradiciones cristianas. Ejemplo fulgurante de una fidelidad heroica a la Iglesia, que se traduce en la participación litúrgica y sacramental, aparece en México, no obstante la persecución y el desconocimiento a que los gobiernos la tienen sometida. Los países andinos se presentan con los problemas de la ignorancia religiosa, el concubinato, la superstición, la poca incidencia en la vida cultural y política; sin embargo, Colombia parece constituir una relativa excepción. Los obispos son críticos y severos con aquel tipo de catolicismo que sólo se reduce a gestos y ceremonias. En cuanto a la interpretación de la religiosidad de ciertas regiones como Bolivia, el Perú y el Brasil, se atiende a la motivación más profunda que la determina y que puede interpretarse como una interpenetración de cultos africanos, indígenas y cristianos, pero también son conscientes los obispos de la gran respuesta que saben dar las masas cuando se las motiva genuinamente y se las educa en la fe.

c) *Degradaciones del sentido cristiano*. Los documentos de la Conferencia de Río recogen numerosos fenómenos de degradación moral en la sociedad: alcoholismo, juego, prostitución, concubinato, disolución de la familia, ignorancia religiosa, divorcio, sincretismos religiosos, fe de costumbres

---

7. Para este momento acababa de nacer la CLASC, de la que nos hemos ocupado al tratar del sindicalismo cristiano y llevaba ya 10 años de existencia brillante la UTC de Colombia.

y no de convicción, que hace a la masa vulnerable a la propaganda protestante y a la descristianización fomentada por el comunismo.

5. *El problema crucial: la falta de sacerdotes*[8]

a) *Un continente católico sin sacerdotes.* El mayor problema pastoral de la Iglesia latinoamericana se consideró que consistía en la escasez de sacerdotes. Don Hélder Câmara, obispo auxiliar de Río, ponía de relieve que un continente de unos 153 millones de católicos, por tanto con el 32 % de la población católica mundial, sólo disponía del 7 % del clero. Las estadísticas aportadas por diversos prelados varían entre una cifra que va de los 29 000 a los 32 000 sacerdotes en América Latina, cuando para que estuviera regularmente atendida en ese momento, tenía necesidad de 74 000 sacerdotes más; como este tema lo hemos tratado anteriormente, nos contentamos con haber aludido a esta preocupación primaria de la Conferencia de Río de Janeiro.

b) *Las vocaciones y los seminarios.* En el momento de celebrarse la Conferencia de Río, la Iglesia contaba con 111 seminarios mayores y 178 menores y con un seminarista mayor por cada 30 000 habitantes. Los seminaristas mayores eran casi 6000 y las ordenaciones en 1955 habían sido 691. Países como México, Colombia, Ecuador y Chile se consideraban «privilegiados» por la proporción menos estridente entre el número de habitantes y el número de sacerdotes.

c) *El clero no nacional.* El papa Pío XII en la carta *Ad Ecclesiam Christi* alude expresamente a la generosa ayuda del clero de otros países con abundancia de vocaciones. En la Conferencia de Río se afirmó que así como la evangelización vino de dos países católicos europeos, la ayuda del clero no nacional tenía que ser una solución en el siglo XX, aunque temporal, hasta que se resolviera el problema de las vocaciones autóctonas. Se habla de una selección de sacerdotes de espíritu misionero, de preferencia italianos, españoles y franceses que trabajan muy bien y se identifican con nuestros pueblos, pero también se reconoce que los alemanes, holandeses y polacos han tenido una notable adaptación. En la década del cincuenta trabajaban en América Latina 12 500 sacerdotes no nacionales[9].

---

8. Se trató ampliamente este tema en la sección anterior. No pretendemos ahora repetirlo, sino recoger el pensamiento de *Río* acerca del mismo. Las estadísticas responden a las aducidas allí.

9. En la carta *Ad Ecclesiam Christi,* Pío XII se guarda de hablar de «clero extranjero». Hablando de los sacerdotes que marchan a la América Latina, dice: «Y no se les considere como extraños, puesto que todo sacerdote católico tiene como patria suya aquella tierra donde, siendo fiel a su trabajo y apostolado, trabaja por los comienzos o por la floración del reino de Dios.»

d) *Las vocaciones: alternancias geográficas.* En México abundan las vocaciones proporcionadas especialmente por la clase inferior económica. En Centro América se siente el problema de manera particular aunque en la república de El Salvador se va encontrando una solución con 240 seminaristas mayores y menores; otros países profundamente afectados por la crisis vocacional son Venezuela, Bolivia, el Perú y el Brasil, así como también las repúblicas antillanas. En Colombia se registra un buen florecimiento de vocaciones al sacerdocio.

Algunas causas a las que se atribuye la escasez de vocaciones son: la degradación del ambiente social y familiar, los malos ejemplos de sacerdotes metalizados *(sic)*, la despreocupación en promover la vocación de los jóvenes. Los buenos párrocos, con creatividad e iniciativa, han logrado despertar vocaciones juveniles como ha ocurrido en la república de Santo Domingo. Es aleccionador comprobar que en algunas regiones donde predomina la raza negra se están suscitando numerosas vocaciones nativas, prescindiendo de los prejuicios de las llamadas clases altas.

Las vocaciones al sacerdocio en América Latina proceden en general de la clase media y aun del estamento campesino y obrero. La Conferencia de Río sugiere que la promoción de las vocaciones al sacerdocio se haga a partir de la reorganización de la familia cristiana y de la familia parroquial. Que América Latina no es estéril al florecimiento de vocaciones sacerdotales, puede comprobarse en el Brasil, donde algunas órdenes religiosas, con una buena organización y campaña, las han multiplicado en forma sorprendente.

Los obispos sin embargo detectan un problema sumamente serio, sobre todo en las diócesis escasas de sacerdotes que no cuentan con el personal que pueda dirigir los seminarios y deploran que los religiosos no quieran asumir este ministerio.

e) *La situación espiritual y la formación del sacerdote.* La Conferencia de Río verifica que en general el clero latinoamericano es de muy buen nivel moral, aunque no abunden los sacerdotes especialmente preparados en el campo cultural. Hay ciertas reticencias con relación a algunas regiones de los países andinos.

La preparación de los seminaristas para el ministerio sacerdotal constituyó una gran preocupación especialmente en lo concerniente a la vida interior del futuro joven sacerdote y a su gradual inserción en el ministerio. Se habló de promover intensamente la vida interior, de iniciar al candidato al sacerdocio en la catequesis y en la enseñanza, en las relaciones pastorales que han de existir entre el obispo y el clero joven, en la coordinación apostólica que ha de preocupar a los rectores de los seminarios.

La Conferencia de Río insistió en la urgencia de mantener vigorosamente la espiritualidad del clero; los jóvenes sacerdotes corren el peligro de sentirse frustrados ante el contacto con la realidad. Se afrontaron diversidad de problemas, entre otros el económico, porque el clero normalmente es pobre y corre la tentación de metalizarse con escándalo del pueblo. El

sacerdote parroquial suele vivir en medios sociales aplebeyados que pueden influir negativamente en él, vive en la soledad y en la incomprensión y muchas veces en aislamiento de su obispo y de sus hermanos sacerdotes.

Los obispos señalan una serie de medidas generales para conservar el vigor del espíritu sacerdotal: la vida en común donde sea posible, las reuniones sacerdotales, la organización de misiones volantes en equipo para salir de la rutina pastoral, el ejercicio de la paternidad del obispo por encima de toda burocracia, la fraternidad sacerdotal y sincera, cultivada desde el seminario.

En cuanto a las iniciativas del apostolado moderno, los sacerdotes de América Latina deben poseer una gran claridad de ideas en la cuestión social: «Nada de incertidumbres ante el comunismo y ante las consecuencias del capitalismo.» Se insiste igualmente en la formación humana del sacerdote diocesano, que por vocación debe vivir entre los hombres. Tal formación supone la elección de candidatos psíquicamente equilibrados, con una personal educación física sana y con un prudente contacto con la vida real, mientras estén en los seminarios.

6. *La acción apostólica de los religiosos*

a) *Dentro de la misión de la Iglesia.* La Conferencia de Río tuvo en cuenta el papel privilegiado que desempeñaban los religiosos, cuyos sacerdotes pasaban de 16 000, prácticamente la mitad del clero continental. Pero se les pidió una conciencia de inserción en la misión eclesial: «La Iglesia no es una sociedad de francotiradores –dijo el obispo auxiliar de Buenos Aires, entonces en el destierro, monseñor Manuel Tato– en que cada cual obra por su cuenta.» Los religiosos pueden debilitar la fuerza de su colaboración cuando anteponen a la Iglesia su propia institución, pero la autoridad jerárquica también está en la obligación de guardarse de intromisiones indebidas y de actitudes de autoritarismo. El mismo prelado señaló un amplísimo elenco de posibilidades de colaboración de los religiosos con la jerarquía. En muchos países los religiosos son sumamente apreciados, pero asimismo propenden a un cierto aislamiento de la obra común. Marginándose de los obispos y de los párrocos, «afectan (en sus obras) al concepto jerárquico de la Iglesia». Hay países, como los centroamericanos, Venezuela, el Perú, donde la fuerza pastoral recae especialmente sobre el clero religioso[10].

b) *Las religiosas.* Se habló de las 80 000 hermanas en América Latina, aunque demasiado concentradas en las zonas urbanas. Merecería leerse la extensa y aguda exposición del cardenal Jaime de Barros Câmara, arzobispo de Río, de contenido y de tono digno de las mejores intervenciones del

---

10. En las observaciones enviadas por la jerarquía latinoamericana a la Comisión Antepreparatoria del Concilio, es frecuente la queja de que el apostolado de los religiosos se repliega demasiado sobre sí mismo.

futuro Concilio Vaticano. Ya, desde entonces, el cardenal señalaba los peligros y las virtualidades de la vida religiosa femenina, que habrían de irse presentando en los decenios siguientes: activismo, inercia, perplejidad, antagonismos generacionales, necesidad de una seria preparación humana y femenina, respeto al espíritu fundacional, apertura a las exigencias del apostolado moderno, sentido de Iglesia, trabajo con los pobres e inserción más vital en la obra global de las diócesis.

7. *La acción apostólica de los laicos*

a) *Múltiples formas de apostolado.* No faltaron críticas al carácter clericalista de la acción apostólica de la Iglesia latinoamericana. Una amplia relación de monseñor Hélder Câmara insiste en los siguientes aspectos:

América Latina cuenta con 153 millones de bautizados a quienes hay que hacer católicos de hecho. Hay que multiplicar, por tanto, las posibilidades de acción del clero existente, atribuyendo a laicos bien formados lo que no sea específicamente sacerdotal. Los candidatos al sacerdocio deben ser formados de tal suerte que sepan apreciar las posibilidades apostólicas del laicado en un continente donde, por hipótesis, hay solamente un sacerdote por cinco o seis mil católicos. Naturalmente se han de distinguir las especificidades apostólicas del clero y del laicado y toma como fuente de inspiración el discurso de Pío XII al Congreso Internacional de los Laicos de 1951. Todo ello se encuadra en la dramática situación, por ejemplo del Brasil, donde la diócesis de Manaus, con una extensión de medio millón de kilómetros cuadrados, sólo cuenta con 70 sacerdotes. Menciona con énfasis el agobio de trabajo a que están sometidos millares de párrocos, por no valerse de la contribución apostólica de los laicos, especialmente en el trabajo social y en aquellos ambientes donde sólo el laico tiene entrada. ¿Por qué no se han de aplicar las enseñanzas de la teología y del derecho acerca del apostolado laical? Cuántas funciones pueden desempeñar los laicos en la promoción de la liturgia, de la catequesis, de la acción social, que sin embargo son desaprovechadas. No se ha pensado en la disposición innata de los buenos católicos que «pueden ayudar a llevar al pueblo a la misa y la misa al pueblo»; en sus capacidades espirituales para crear un clima de oración en las parroquias y en su habilidad para reconstruir la situación concreta de cada parroquia como subsidio pastoral del sacerdote. Por tanto, la Iglesia jerárquica y el laicado deben cambiar de mentalidad; la función del laico no se reduce al arreglo de los altares y a la organización de las procesiones. El laico también es evangelizador, como lo está enseñando luminosa y tenazmente el magisterio de Pío XII.

Otros obispos adujeron hechos concretos sobre el trabajo de los laicos, por ejemplo en Argentina y en Bolivia, y donde no se ha descuidado una formación elemental teológica, litúrgica y pastoral. Los campesinos demuestran especiales condiciones apostólicas. Resulta sorprendente que ya en 1955 se planeara, en algunos lugares, la creación de comunidades parro-

quiales, como en el Perú, que eran campo propicio para despertar vocaciones de líderes sindicales y para fomentar vocaciones entre los niños indígenas. También se pone de ejemplo el despertar de apóstoles laicos en Santo Domingo, a cuyo empeño se debe la regularización de muchos matrimonios y la promoción del precepto dominical.

b) *La Acción Católica y la Acción Social.* La organización, la conservación, y las realizaciones de estas dos formas de apostolado, fijaron la atención de los obispos. La Acción Católica mostraba mucha vitalidad en México, con más de 300 000 socios; también en Colombia y en la Argentina daba signos de gran vitalidad; en el Ecuador y en el Perú se registraban crisis de organización bloqueada por prejuicios sociales y raciales.

La Acción Social en sus ramas especializadas, como la UNEC la JEC y la JOC, parecían fuertes y organizadas en Colombia y en el Brasil.

Más activa y con mayor mordiente aparece la Acción Social Católica, en la que se veía una fuerza llamada a contrarrestar la acción del comunismo en los sindicatos; presenta la acción de la Iglesia desprovista de matices partidistas, «sin compromisos que aten su misión de decir la verdad». Dentro de la Acción Social Católica se señalaban buenas iniciativas como la Cruzada Social o la Unión de Trabajadores Colombianos; en el Ecuador la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos empezaba a registrar algunos progresos con 30 000 afiliados. Se esperaba mayor actividad de la Acción Social de Bolivia «para conciliar la exagerada discriminación de las clases sociales». Sobra decir que en casi todas las repúblicas latinoamericanas funcionaban las Conferencias de San Vicente de Paúl; en algunas, las Congregaciones Marianas o la Legión de María, que empezaba a causar fuerte impacto en los medios urbanos. Pero las cofradías, terceras órdenes y otras asociaciones de este género, languidecían sin influjo.

En lúcida relación, el obispo de Talca, monseñor Manuel Larraín, insistía en el deber de aprovechar las inmensas ventajas de la unidad continental para cristianizar los ambientes con la presencia apostólica del laico, y con una planeación «a la medida del mundo y del continente». Puso de relieve que el porvenir de la Iglesia estaba subordinado a la solución cristiana del problema social. Tarea seria y problema real planteado al catolicismo latinoamericano era la falta de colaboración de muchas fuerzas apostólicas; se echa de menos la creatividad y la inquietud, se deplora el aislamiento de los proyectos de evangelización entre los países, las diócesis y los obispos. A la tarea apostólica de la Iglesia latinoamericana, le hace falta un organismo de coordinación continental.

8. *La pastoral específica*

a) *Las misiones.* En 1955 existían en América Latina 65 jurisdicciones misionales con 4 millones de bautizados y un millón de paganos; el número de sacerdotes y religiosas que atendían a este apostolado era exagerada-

mente bajo. Entre los factores adversos a la evangelización, se señala el mal ejemplo de los blancos. Algunos gobiernos como los de Colombia, Ecuador y Chile, habían realizado convenios con la Santa Sede para favorecer la obra civilizadora de la Iglesia.

b) *El indio*[11]. Se abordó con especial solicitud el problema del indio, cuyo mundo presentaba una sorprendente homogeneidad desde México hasta Bolivia. El número de indios llegaba verosímilmente a 15 millones[12], marginados de las formas culturales imperantes. Un indigenista peruano había afirmado que la población latinoamericana, marcada por el ancestro indígena, podía alcanzar unos 40 millones de personas. El indio representaba un problema latinoamericano, social, político y religioso. En su dramática relación el obispo de Ambato, monseñor Bernardino Echavarría, definía al indio como «un náufrago del pasado, que ha venido flotando en las aguas de la historia y de la vida como algo extraño al corazón de los demás». Ha sido explotado desde los tiempos precolombinos hasta los tiempos modernos, marginado y derrotado por los abusos de la sociedad blanca; su mismo ancestro no ha sido modificado por la cristianización. El indio no ha manifestado capacidades para grandes concepciones, ni ha evolucionado considerando como enemiga la civilización blanca; ha sido objeto y no protagonista de la historia.

Los antropólogos y los novelistas «han centrado con avidez su mirada en el problema del indio» y han ensombrecido la solución de sus problemas; el comunismo y el socialismo lo han buscado como carne de cañón en sus batallas. Otros explotadores, con máscara de protectores, han provocado explosiones de odio. Diversos procedimientos y motivaciones, como la militarización ocurrida en Bolivia, no han resuelto sus problemas. Los congresos indigenistas, a pesar de bellas conclusiones, han sido ineficaces. Algunos estados como México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia, se han concentrado en dos aspectos: en la liberación cultural y en la liberación económica del indio; han prescindido del elemento religioso y se han sembrado gérmenes de profunda descomposición.

En el momento actual, la Iglesia tiene el problema de la educación del indio en la fe: el indio es instintivamente religioso, se bautiza, se confirma, se casa, no es propenso al crimen, está libre de los refinamientos de la sociedad blanca, pero no acaba de salir de una religiosidad mixtificada de cristianismo y paganismo. La escasez de sacerdotes preparados para el

---

11. No conocemos bibliografía extensa sobre la materia. Remitimos a dos estudios parciales: *Informe sobre el sistema catequístico indígena de la diócesis de Puno y de la prelatura de Juli, Puno, Perú,* en «Boletín Informativo del CELAM», núm. 28 (Bogotá 1959), p. 186-192. *La asistencia moral y religiosa a los Indios,* en el mismo «Boletín...», núm. 40 (1961), p. 82-87.

12. En 1964 se calculaba la población indígena en 25 millones. El dato parece un poco aventurado si se coteja con el ofrecido por la Conferencia de Río. Habla de aquel número E. MASPERO, en la obra de W.V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, revolución y reforma,* o.c., p. 297. En 1978 se hablaba de más de 36 000 000. Véase CELAM, *Visión Pastoral de América Latina, Libro auxiliar* 4, p. 273.

apostolado con los indios y su pobreza de medios materiales, complican la acción pastoral. Otro grave obstáculo es la lengua que muchas veces ignoran los sacerdotes, cuando la catequización debería hacerse en las lenguas nativas. En cuanto a la legislación de la Iglesia, es preciso que se llegue a una coordinación y a una ejecución. Habría que buscar una colaboración de la Iglesia con los gobiernos; la Iglesia cuenta con la inspiración de sus realizaciones históricas[13].

El analfabetismo, la superstición, el alcoholismo, constituyen factores negativos para la acción pastoral, aunque los indios se muestran tenaces en sus tradiciones cristianas. Ignoran las fórmulas de oración, pero se explayan espontáneamente ante Dios, sobre todo en sus necesidades materiales. La Iglesia tendría que pensar en una recreación de los antiguos doctrineros (catequistas) que desempeñaron una función ejemplar. Frente al sincretismo religioso la acción de la Iglesia debe insistir en la comprensión del sentido genuino de los sacramentos y de los sacramentales.

El problema indígena de México no aparecía tan complicado. Sorprende un poco que sea el obispo de Cuernavaca, monseñor Méndez Arceo, quien diga que el indio mexicano puede insertarse en la nacionalidad a través del mestizaje. Aduce el dato de la flexión demográfica de los grupos monolingües o bilingües, cuya población se calculaba en 1930 en un 16 %, y en 1950 en un 12 %.

c) *El negro.* La relación sobre la acción pastoral con el negro, estuvo a cargo del obispo de Aracajú (Brasil), monseñor Fernando Gomes. Los problemas religiosos del negro en América Latina son mayores de lo que parecen. El negro no tiene una religión propia, ni la Iglesia ha ejercido una discriminación pastoral; se trata de un «complejo»: en el Brasil nadie quiere ser negro[14]. Al margen de la acción pastoral se propagan prácticas de origen africano como el xangó, el candomblé, o la macumba, cuyo origen debe buscarse en la historia. El negro desarraigado brutalmente de su medio natural africano, ha demostrado admirables capacidades de adaptación, de entrega al trabajo, de inteligencia y de iniciativa. Su alma nunca se sometió

---

13. Compárese esta actitud con la observada en el Concilio Plenario de 1899 (título XI, capítulo III). La insistencia de aquella época versaba sobre la obra misional. Ahora, sin descuidarla, la reflexión hace también hincapié en la situación de miseria y explotación a que está sometida la población indígena. *Puebla* hablará de «rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres» (núm. 34). R. GRIGORIOU DE LOZADA aduce una síntesis histórica de la posición de la Iglesia hasta 1930, frente a la situación de los indios en Bolivia: su clero se había hecho también responsable de la explotación del indígena: «Ha callado por demasiado tiempo, y hasta no han faltado miembros del clero que han participado, o por lo menos defendido el estado de dominación, considerándolo legítimo, justo y en nada reñido con la moral. Sólo aisladamente se han alzado en nombre de la fraternidad cristiana, de la justicia, de la caridad voces episcopales o sacerdotales de protesta, cayendo en el vacío.» [...] «Desde 1931, las cosas cambian. La Iglesia vuelve a su papel activo de defensora del indígena y su labor en este sentido se hace cada vez más intensa.» En R. PATTEE, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* o.c., p. 94-98.

14. Nos remitimos a lo dicho en la nota anterior sobre el Concilio Plenario, que prácticamente no menciona al mundo afroamericano.

a la esclavitud ni a la abyección, y la crueldad de los blancos no logró dominar su índole. El negro ha vertido su alma y su experiencia en la melancolía de sus cantos, en su poesía y en sus ritos sincretistas. En la práctica ha ido asimilando poco a poco la fe y el culto cristiano, pero nunca ha sido convenientemente asistido ni ayudado o para soportar las ignominias de la esclavitud, o para gozar de los derechos concedidos por la libertad. Su influjo racial ha sido tan intenso que «el blanco brasileño es antropológicamente un mestizo». Los estados del norte y del nordeste del Brasil arrojan proporciones de entre 50 y 70 % de habitantes de color.

Las conclusiones pastorales que se imponen son éstas: insistir en la evangelización sobre la base de una Iglesia cuerpo de Cristo, que no admite distinciones; orientar a la opinión pública para combatir los complejos de superioridad y de inferioridad, y, finalmente, hacer valer el influjo de la Iglesia para que los gobiernos no promuevan ciertas expresiones de superstición y primitivismo, incluso repudiadas hoy por los mismos gobiernos africanos.

d) *Los campesinos.* En 1955 los dos tercios de la población del continente pertenecían a una civilización rural. Sus miserables condiciones de vida, la insultante comodidad de los patronos y latifundistas, el abandono de los gobiernos, la inseguridad y la falta de medios, constituían situaciones vulnerables a la fe de los campesinos. El campesino latinoamericano se presenta como ejemplo de virtudes heroicas, de firmeza en la fe, de consagración al trabajo y de hondo sentido familiar. Estas virtudes y valores se ven amenazados por la fascinación que ejercen los centros urbanos. Los Congresos Católicos de vida rural de Roma y de Manizales (Colombia) han definido los objetivos pastorales para promover la vida espiritual y humana del campesino: formación religiosa, educación familiar, instrucción agrícola, conservación de la parcela familiar, creación de infraestructuras, etc. Para la asistencia pastoral del campesino los seminarios deben formar a los futuros sacerdotes con el conocimiento teórico y práctico de los problemas rurales. Los dirigentes de Acción Social Católica han de ser motivados para ayudar al campesino a salir de su infantilismo religioso y del carácter pasivo de su fe. Se sugiere igualmente el establecimiento de escuelas catequísticas diocesanas, las «cátedras ambulantes» de servicios plurivalentes, la fundación de «casas campesinas» como núcleos de asistencia espiritual, higiénica, social y económica. Esta relación estuvo a cargo del obispo de Bucaramanga (Colombia), monseñor Aníbal Muñoz Duque.

El informe del Perú dio a conocer una serie de realizaciones logradas por los padres redentoristas (equivalentes a las que hoy se denominan comunidades de base) y con una gran irradiación de servicios de promoción humana.

La Conferencia tuvo muy presente el hecho de la ignorancia religiosa y el crecimiento de las poblaciones, junto a un incremento de la cultura que había nacido y se desarrollaba al margen de la Iglesia. El ataque sistemático del protestantismo y del comunismo contra la Iglesia católica, urgía para

que la predicación fuera sobrenatural, sencilla, didáctica, y para ello muy bien preparada.

La catequesis se presentaba en dos formas: la escolar, no siempre posible a la Iglesia, porque en muchos países estaba prohibida la enseñanza religiosa (México, Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Paraguay, Ecuador) y la parroquial, con la que se han logrado importantes realizaciones en México, Argentina, Uruguay, Costa Rica.

El gran obstáculo con que se tropieza en la pastoral catequética de las masas rurales está constituido por la escasez de sacerdotes. En Colombia florece la catequesis y en los países centroamericanos, generosos grupos de laicos han podido contrarrestar la propaganda protestante. De otros países se dice que la acción catequética se halla descuidada y sin organización nacional.

e) *La educación. La Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC)* presentó un informe muy completo sobre el apostolado de la educación. Esta Confederación fue creada en vistas a promover la formación integral del hombre latinoamericano y a liberar la educación del monopolio estatal. El organismo se ha ampliado con la creación y confederación de otras filiales como la de Padres de familia, Maestros, Antiguos alumnos. La mejor realización lograda ha sido la de formar un solo frente católico que ya ha alcanzado grandes resultados en la libertad de enseñanza, en la aceptación oficial de programas religiosos y en la rectificación de políticas discriminatorias contra la enseñanza católica. Desde su fundación en 1945, la CIEC había celebrado cinco congresos.

Pero el apostolado educativo de la Iglesia mereció algunas observaciones negativas: el alto costo de las pensiones, la insuficiencia del personal educador, la desvinculación de la vida parroquial, el carácter demasiado clasista y la concentración de muchos educadores en los centros urbanos. Es preciso advertir, en este lugar, que tales problemas fueron igualmente observados en las reuniones latinoamericanas preparatorias a la Conferencia de Puebla.

f) *Los medios de comunicación.* La impresión que causa la lectura de las relaciones en torno a esta actividad, es bastante pesimista. La Iglesia no poseía medios materiales, ni había desarrollado mecanismos adecuados para hacerse presente en forma eficiente dentro de los medios de comunicación. Se mencionan algunas revistas católicas de valor pero de escasa difusión. La prensa latinoamericana de carácter científico o informativo carece de criterios católicos.

El experimento que causó una de las mejores impresiones fue el de las Escuelas Radiofónicas de Sutatenza (Colombia), que en 1955 contaba con 300 000 alumnos, y con cerca de un millón de oyentes el día domingo. La obra de conjunto denominada Acción Cultural Popular apuntaba a una formación integral del campesino y estaba proyectado un centro de preparación sacerdotal latinoamericano.

Preocupó mucho a los obispos reunidos en Río el problema de los espectáculos cinematográficos, de la radio y de la televisión; se expusieron iniciativas sobre educación cinematográfica y sobre producción y distribución de películas, con la creación de salas dependientes de la autoridad eclesiástica.

g) *Los inmigrantes.* América Latina no podía escapar al fenómeno de las inmigraciones generalizadas después de la segunda guerra mundial. Muchos inmigrantes eran católicos y la Iglesia no podía quedar indiferente ante sus problemas de adaptación e integración. El país que en ese momento atraía con mayor fuerza a los inmigrantes era Venezuela, a la que habían llegado en 1954 más de 300 000, especialmente italianos, españoles y portugueses. Se habló de las diversas iniciativas, por cierto difíciles de realizar, con que la Iglesia podría asistir a los inmigrantes desvinculados de su hogar; entre ellas se señaló la venida de sacerdotes propios para atender a las necesidades de sus compatriotas; los criterios pastorales ya estaban señalados en la Constitución *Exsul Familia* de Pío XII[15].

h) *La cultura.* El problema de las relaciones entre la Iglesia y la cultura fue presentado, por cierto en una disertación muy profunda, por el arzobispo de Montevideo, monseñor Antonio M. Barbieri. Destacó el prelado el eclecticismo laico y europeo de nuestra cultura, influido fuertemente desde el siglo anterior. La cultura católica del continente es poco autóctona, poco original, tímida frente a temas candentes e influida igualmente por la cultura católica europea. Frente a la cultura profana se vive a la defensiva, «la iniciativa es siempre de los adversarios». El estatalismo no permite desarrollar una cultura pedagógica genuinamente católica y aunque las universidades de la Iglesia se esfuercen en ser focos de formación cristiana se ven en la dificultad de su aislamiento. Por otra parte inciden en la unidad católica continental las distintas concepciones acerca del orden temporal. Se impone por eso la coordinación apostólica de obispos y de laicos. «Todos los rectores del pensamiento actual y los intereses de los hombres quieren gravitar sobre la gestación de América Latina.» «El arma no es la bomba atómica: el arma de penetración es la cultura.»

El expositor sugiere la creación de organismos de intercambio y colaboración con formas concretas de cooperación cultural. Lamenta que la Escuela Católica se muestre demasiado capillista, considerada más como obra de comunidades religiosas que como apostolado de toda la Iglesia (monseñor Barbieri era religioso capuchino).

---

15. El Concilio Plenario se ocupó ampliamente de los inmigrantes, como lo hemos señalado en el lugar respectivo.

a) *Laicismo y Masonería.* Al celebrarse la Conferencia de Río, la Iglesia se encontraba acosada por ciertas poderosas fuerzas de oposición y hostilidad. Se señalaron explícitamente, el laicismo de los gobiernos y la masonería; el protestantismo de tipo sectario; el comunismo, y, en el Brasil, además, el espiritismo.

El laicismo ha sido impuesto sobre la masa de creyentes por las legislaciones anticristianas. Han propugnado la separación de la Iglesia y del Estado, la educación arreligiosa y la laicización del matrimonio, aunque desde algunos años atrás se advertía cierta moderación en los gobiernos de Santo Domingo, Costa Rica, Panamá, Venezuela, Brasil, Chile.

Detrás de estas actitudes vejatorias aparecía la acción de la masonería con su pretensión de crear estados ateos y con su lucha por el laicismo de la educación. De Guatemala se afirma que ha creado a la Iglesia «una de las peores situaciones entre todas las naciones de América». El Ecuador registra una prehistoria laicista; en el Perú la masonería se ha incrustado en muchos medios de influencia y en Santo Domingo, Puerto Rico, Chile y Cuba, poseía inmensos medios de presión.

b) *El protestantismo.* Como fuerza hostil anticatólica de vital actividad y de incontables recursos, ocupó gran parte de la reflexión de los obispos. Uno de los expositores calificó al protestantismo sectario como el primer enemigo de la fe del pueblo. La penetración del protestantismo, estimada como una «invasión», tenía sus orígenes en los congresos de 1910 (Edimburgo), y en los que siguieron hasta 1938. En 1951, el 25 % de los misioneros protestantes se desplazaban hacia la América Latina y contaban con poderosos medios para toda clase de actividades. La fuerza de su penetración podía deducirse del número de adherentes en América Latina: si en 1890 había 50 000 adherentes, en 1952 llegaban a casi 3 millones y medio. Los países donde ejercían mayor impacto en el decenio del cincuenta, eran Argentina, Brasil, Cuba, Chile, Ecuador, Haití, México y Puerto Rico. Tan impresionante expansión daba seguridad a las diversas denominaciones de que un siglo después, la mitad del continente sería protestante[16].

El informe sobre México señalaba la existencia de 300 000 protestantes en 1950 pero se advertía que sus resultados no correspondían a los recursos de que disponían además de que el pueblo los miraba con desconfianza. Se señaló que el protestantismo constituía una fuerza anticatólica de gran eficiencia en las naciones centroamericanas así como en los medios indígenas de los países andinos. El protestantismo de mitad del siglo veía en el Brasil su patria del futuro, merced a la escasez de sacerdotes, al aumento de pastores autóctonos y a la abundancia de medios económicos.

---

16. Los documentos sobre el protestantismo llaman la atención por su enorme información, sus estadísticas y el tono objetivo. Lo que causa mayor repulsión a sus expositores es la forma desleal y sectaria con que las diversas confesiones tratan al catolicismo latinoamericano.

Como medios de defensa se propusieron los siguientes: la Confederación Latinoamericana para la defensa de la fe; la Cruzada de la Oración, la promoción de vocaciones, la instrucción y catequesis bíblica, el estudio del protestantismo, y las obras de asistencia social. Se recomendó también la penetración católica en los medios protestantes y el fomento de contactos de amistad con ellos. Es interesante anotar que, tal vez es ahora, cuando por vez primera se designa a los protestantes como «hermanos separados»[17].

c) *Comunismo.* El comunismo encuentra un terreno abonado en América Latina. Se ha infiltrado «hasta las entrañas mismas de la vida social y espiritual» del continente, lo que se explica después de un siglo de apostasías laicistas y por la sordera de los católicos a los apremios de la Iglesia. El arzobispo de Guatemala, monseñor Rosell y Arellano, prelado bien impuesto en lo que eran los regímenes e ideologías marxistas, afirmaba que al comunismo le habían prestado magnífica contribución el viejo liberalismo «ateo, antirreligioso, corrompido e injusto, explotador del obrero, del indio y del campesino», y «los regímenes conservadores de tipo paternalista, que de hecho habían seguido la política económica liberal y que no habían puesto en prácticas las reformas de la justicia social cristiana». El arzobispo señalaba igualmente que al clero católico le cabía su parte de culpa por no haber llevado a la práctica la doctrina social de la Iglesia.

En la Conferencia se sugirieron diversos medios para defender la fe ante la agresividad de los partidos comunistas, como la organización de un Instituto Internacional dirigido por el Episcopado, la formación de personal preparado en el terreno ideológico, el fomento de «Cruzadas Internacionales» bien unificadas, pero se puso énfasis en que la Iglesia debía cuidarse de no caer en actitudes de un «anticomunismo político y negativo».

d) *Espiritismo.* Constituye un fenómeno de extrema gravedad, pero localizado en el Brasil y señalado por la Conferencia Episcopal de ese país de 1953 como el movimiento más peligroso de cuantos amenazaban la fe cristiana en el Brasil. Los obispos reunidos en Río quedan informados de que, fuera del Brasil, Cuba, Haití y Santo Domingo, el espiritismo no ha arraigado peligrosamente en otros pueblos. El espiritismo brasileño posee una especificidad: su aspecto filosófico con la negación de las verdades de la fe cristiana, y su aspecto religioso centrado en la reencarnación y la nigromancia. La Iglesia del Brasil se ha esforzado en responder con una gran campaña de información y de instrucción para que los fieles comprendan que el espiritismo y el catolicismo son incompatibles[18].

---

17. Sin embargo hemos leído en alguno de los escritos del padre Ricardo Lombardi la misma expresión, y creemos que es anterior a 1955.

18. Al padre B. Kloppenburg le correspondió tratar, con la seriedad y objetividad que le son propias, este tema que le es ampliamente conocido. En 1960 publicó su estudio *O Espiritismo no Brasil,* Petrópolis.

* * *

Tal es en síntesis la temática tratada por la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que hemos querido presentar con bastante amplitud, porque, como dijimos anteriormente, su documentación es desconocida y porque constituye el primer gran esfuerzo y realización unificadora y dinámica de la acción pastoral de la Iglesia católica en esta su patria natural, que es la América Latina. No tuvo la preparación técnica de *Medellín*, ni la vastísima consulta de *Puebla*. No llegó a formular una síntesis y fue más bien, como se expresa Alberto Methol Ferré, «una suma de perspectivas parciales»[19]. Pero inaugura una nueva época y prepara a la Iglesia de América Latina para la profunda experiencia conciliar que, todavía sin saberlo, se aproximaba.

II. El CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano[20]

1. *La creación del CELAM*

El gran resultado de la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Río de Janeiro fue la creación del CELAM o *Consejo Episcopal Latinoamericano*, definido estatutariamente como un «órgano de contacto y colaboración de las Conferencias Episcopales de América Latina»[21]

---

19 *De Rio a Puebla Etapas historicas de la Iglesia en America Latina (1945-1980)*, CELAM, «Coleccion Puebla» 36, p 5-48, con una sintesis perspicaz de los anos anteriores e inmediatamente subsiguientes a la Conferencia de Rio de Janeiro

20 Escritores poco avisados suelen incurrir en una confusion de terminologia hablan del CELAM reunido en Medellin o en Puebla Véase, a modo de ejemplo, IDOC (al menos, la edic italiana), num 6-7 (1978) y nada menos que en la portada El CELAM es un organismo permanente, cuya sigla responde a Consejo Episcopal Latinoamericano De acuerdo con informes de su primer secretario, monseñor Julian Mendoza Guerrero, actual obispo de Buga (Colombia), la sigla inicial habia sido CELA, pero a insinuacion de monseñor Antonio Samoré, y para evitar que sonara a conjugación de verbo «celar», se le añadió la M y quedo CELAM Otra cosa son las Conferencias Generales del Episcopado que se han reunido ya tres veces, en Río (1955), en Medellin (1968), y en Puebla (1979)

21 La creacion del CELAM tiene una rica paternidad Los datos que presentamos a continuación nos los ha comunicado con documentos a la mano, su primer secretario, monseñor Julián Mendoza, en conversacion sostenida con el en Bogota en agosto de 1980 Sus grandes promotores fueron el antiguo nuncio apostólico en Colombia, monseñor Antonio Samoré y en 1955 secretario para los Asuntos Eclesiasticos extraordinarios de la Secretaria de Estado, y monseñor Manuel Larrain, obispo de Talca (Chile) Monseñor Samore habia comprendido la necesidad de un organismo de coordinacion continental de la Iglesia, y monseñor Larrain lo expuso claramente en la Conferencia de Rio Monseñor Julian Mendoza asistia a la Conferencia como subsecretario, junto con don Helder Câmara, de la Secretaria de la Conferencia «A cada senor su honor», decimos en lengua castellana Adjuntamos aqui esta nota 21, porque habiendo enviado ya el manuscrito de esta publicacion a la Editorial Herder, hemos leido el artículo de Ch Antoine, *Le rôle politique de L'Eglise Catholique dans le sous-continent latinoamericain*, en «Études» (Paris, marzo de 1981), donde destaca el papel desempeñado por don Hélder Câmara, pero silencia el de los otros dos prelados P 403-404

Al pensar en la sede geográfica donde debería residir este nuevo organismo, Pío XII, que había comprendido certeramente la importancia de nuestro continente para el futuro de la Iglesia, quiso que fueran los propios obispos latinoamericanos quienes decidieran. A una primera consulta los votos de los obispos consultados se repartieron así: 32 votos por Roma; 30 por Bogotá; 16 por Río de Janeiro; 6 por Lima y 2 por Santiago. Pero, tras nuevas consultas y escrutinios, y con gran complacencia del papa, se eligió como sede definitiva del CELAM, una ciudad latinoamericana, Bogotá. No debió de olvidarse que la ubicación geográfica de Bogotá, equidistante entre Buenos Aires y México, ofrecía muy buenas garantías.

La importancia de este organismo para la marcha apostólica de la Iglesia latinoamericana nos obliga a extendernos con cierta amplitud en la descripción de sus funciones, de su organización y de sus dos mayores realizaciones en Medellín y en Puebla.

Tomamos la siguiente relación escrita por Virgilio Levaggi Vega, al cumplirse los 25 años de la fundación del CELAM[22].

«¿Qué es el CELAM?

»Los nombres de Medellín y Puebla son conocidos por todos los católicos latinoamericanos Evocan dos grandes Conferencias Generales de los Pastores del *Continente de la Esperanza*

»Estos hitos de la historia de la Iglesia en América Latina fueron precedidos por la reunión de Río de Janeiro en 1955.

»En aquella oportunidad, "por providencial decisión" de Pío XII, los cardenales del Brasil, Colombia, Cuba, Chile, Ecuador y los arzobispos y obispos delegados de las provincias eclesiásticas y territorios de misión de esta parte del mundo católico, se reunieron en Conferencia General de carácter no conciliar La cita se celebró entre el 25 de julio y el 4 de agosto bajo la presidencia del cardenal Piazza, Secretario de la Congregación Consistorial, y con la asistencia del entonces Secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos, monseñor Antonio Samoré, a la luz de las letras apostólicas *Ad Ecclesiam Christi*

»Fue en esa oportunidad –al final de la redacción de las conclusiones– cuando los obispos reunidos hicieron una petición a la Santa Sede, redactada del siguiente modo

»Título XI

»Consejo Episcopal Latinoamericano

»Además de las conclusiones hasta aquí enumeradas, la Conferencia formuló el siguiente voto referente a la creación de un Consejo Episcopal Latinoamericano

»La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano por unanimidad ha

22 *Agencia Catolica de Informaciones en América Latina*, Lima, septiembre-octubre de 1980 Una descripción de su primera organizacion y marcha inicial J RIERA RUIZ, *El Consejo Episcopal Latinoamericano*, en RJ (1958)/1, p 75-82, 132-142 Al cumplirse los 25 años de fundación se editó por parte del CELAM *Documentación CELAM*, número extraordinario, *Bodas de Plata 1955-1980*, con testimonios de 14 entre cardenales y obispos especialmente vinculados a la obra y a la historia del CELAM

aprobado pedir, y atentamente pide a la Santa Sede Apostólica, la creación de un Consejo Episcopal Latinoamericano sobre las siguientes bases:

»1) El Consejo Episcopal Latinoamericano estará compuesto por los representantes de las Conferencias Episcopales nacionales de la América Latina, en proporción de un representante por cada Conferencia Episcopal, designado por la misma.

»2) Serán funciones del Consejo:

»a) Estudiar los asuntos que interesan a la Iglesia en América Latina;

»b) Coordinar las actividades;

»c) Promover y ayudar obras católicas;

»d) Preparar nuevas conferencias del Episcopado Latinoamericano, cuando fueren convocadas por la Santa Sede.

»3) Las reuniones del Consejo serán cada año.

»4) El lugar de las reuniones será normalmente la ciudad donde tenga su sede el Secretariado General; pero el Consejo podrá fijar ocasionalmente otro lugar.

»5) La presidencia del Consejo estará integrada por un presidente y dos vicepresidentes, elegidos por el propio Consejo, y durará en su cargo dos años.

»6) Dependerá del Consejo Episcopal, y más directamente de su presidente, un Secretariado General, que tendrá además los siguientes Subsecretariados:

»I. Preservación y propagación de la Fe Católica, con 4 secciones:

»a) Defensa de la Fe;

»b) Predicación, Catecismo, Enseñanza religiosa;

»c) Misiones e Indios;

»d) Prensa, radio, cine y televisión.

»II. Clero e Institutos Religiosos, Vocaciones.

»III. Educación y Juventud.

»IV. Apostolado de los laicos.

»V. Acción Social.

»7) El Secretariado General se ocupará también de las relaciones con la Jerarquía y los organismos católicos de Estados Unidos, Canadá, España y Portugal.

»8) El Secretariado General residirá en la ciudad que designe la Santa Sede Apostólica.

»9) Los subsecretariados residirán, en línea general, en la misma sede del Secretariado General; sin embargo, a juicio del Consejo, podrán tener su sede en otras ciudades.

»10) Financiamiento: se hará conforme a una contribución proporcional de cada nación latinoamericana, según normas que serán estudiadas y fijadas oportunamente.

»El papa Pío XII aceptó la petición y aprobó la nueva organización el 2 de noviembre del mismo año.

»En 1969 el cardenal Carlo Confalonieri indicaba en un decreto de la Congregación para los Obispos: "Los obispos de América Latina, anticipándose a las exhortaciones del Concilio Vaticano II, ya desde 1955 habían constituido un Consejo Especial para promover el contacto, el servicio y la coordinación entre las Conferencias Episcopales nacionales, sin que tuviera en ellas ninguna fuerza jurídica."»

El CELAM es, pues, un órgano de contacto, colaboración y servicio de las Conferencias Episcopales en América Latina. Se trata de una expresión de la colegialidad episcopal y tiende así a promover la intercomunicación de las Iglesias particulares del continente.

Por sus características de institución de servicio, el CELAM intenta ser

ante todo un espíritu y una ayuda para la reflexión y la acción de toda la Iglesia en América Latina.

Señalaba bien el cardenal Pironio: «El CELAM es una respuesta evangélica de la Iglesia latinoamericana a las profundas inquietudes y aspiraciones legítimas de sus pueblos.»

Juan Pablo II afirma la realidad anteriormente descrita cuando, en julio de 1980, señalaba en uno de sus discursos a lo largo del peregrinaje por tierras brasileñas: «El CELAM, en su espíritu colegial, se nutre de la comunión con Dios y con los miembros de la Iglesia. Por eso ha querido mantenerse fiel y disponible a la Palabra de Dios, a las exigencias de comunión en la Iglesia, y ha procurado servir a las diversas comunidades eclesiales, respetando su situación específica y la fisonomía particular de cada una de las mismas. Ha tratado de discernir los signos de los tiempos, para dar respuestas adecuadas a los cambiantes retos del momento. Este espíritu es la mayor riqueza y patrimonio del CELAM y es a la vez la garantía de su futuro.»

2. *Funciones*

Según el papel que debe cumplir en el interior de la vida eclesial en América Latina, el CELAM tiene como tareas principales:

1. Promover, con sentido colegial, la intercomunicación de los obispos y de las iglesias particulares en América Latina.

2. Estudiar los problemas de interés común para la Iglesia en América Latina, con miras a promover unidad de criterios en las soluciones y en la acción coordinada.

3. Intensificar, a nivel continental, la presencia dinámica de la Iglesia en el proceso histórico de la realidad actual latinoamericana, y ofrecer, mediante sus departamentos, los servicios que concretan dicha presencia.

4. Trazar las líneas generales de una planificación pastoral a nivel continental.

5. Prestar a las conferencias episcopales los servicios pastorales y el asesoramiento técnico, que mejor respondan a las exigencias de la Iglesia en América Latina.

6. Promover y estimular las iniciativas y obras que presentan un interés común.

7. Procurar el ordenado desarrollo de los organismos y movimientos de la Iglesia a nivel continental, favoreciendo así su oportuna coordinación con miras a una mayor eficacia.

8. Ocuparse de la preparación de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, cuando la Santa Sede decida convocarlas, por propia iniciativa o a iniciativa del CELAM.

9. Estudiar los asuntos específicos que la Santa Sede le confíe como de interés común para la Iglesia en América Latina o la Iglesia Universal.

3. *Organización*

La organización del CELAM tiene un presidente y dos vicepresidentes, elegidos por los miembros del Consejo.

Son miembros de tal Consejo los presidentes de las conferencias episcopales de todas las naciones latinoamericanas; el delegado y el sustituto de cada una; los presidentes de los departamentos del CELAM y el presidente del Comité Económico, además del secretario general.

Los presidentes de las Conferencias Episcopales respectivas deben respaldar y promover el llevar adelante los acuerdos y las decisiones del Consejo en las respectivas Iglesias particulares y buscar apoyar al CELAM en el cumplimiento de sus deberes.

El delegado y el sustituto son elegidos por sus respectivas Conferencias. Es deber de los delegados participar en las reuniones del Consejo –conjuntamente con los respectivos presidentes de las Conferencias Episcopales– con voz y voto deliberativo. Han de asesorar al Secretariado del Episcopado, y, por medio de éste, a los demás organismos nacionales y regionales, en lo que sea necesario para la adaptación de las conclusiones a las circunstancias particulares del país en orden a su mejor ejecución. Deben presentar a sus respectivas Conferencias Episcopales el informe preparado por el secretario general sobre las reuniones del CELAM, dar las explicaciones correspondientes y procurar que sus conclusiones y acuerdos sean debidamente estudiados por las Conferencias Episcopales. Por otro lado, en las reuniones ordinarias del CELAM presentarán un informe escrito sobre la manera como se han llevado a la práctica en su país las conclusiones de la reunión anterior; informe que ha de servir de base a la revisión y actualización de las conclusiones que debe realizar anualmente el CELAM. Como última responsabilidad deben mantener informado al sustituto de sus actividades en el CELAM, para que, con el debido conocimiento, lo pueda reemplazar cuando fuera necesario.

4. *Presidencia y Secretaría General*

La dirección ordinaria del CELAM, de acuerdo con sus estatutos, compete a la Presidencia. Deberá tomar decisiones urgentes en aquellas materias que son de normal incumbencia del Consejo pero cuya solución no admite demora.

Se ha de tomar en cuenta que el presidente del CELAM es el representante legal de la entidad que tiene como sede jurídica la ciudad de Bogotá (Colombia).

Él tiene como funciones:

a) Orientar y acompañar las actividades del Secretariado General.

b) Cuidar de la preparación de las reuniones utilizando los servicios del Secretariado General y de los departamentos con sus institutos.

c) Convocar y presidir las reuniones del CELAM.

d) Resolver por sí mismo los asuntos ordinarios que le presente el secretario general y los departamentos. En los demás asuntos se requiere previa consulta a los vicepresidentes.

e) Informar anualmente sobre la marcha del CELAM a la Pontificia Comisión para América Latina y a las Conferencias Episcopales nacionales del continente.

f) Dirigir, a través del Secretariado General, las relaciones del CELAM con los organismos internacionales católicos y con otros organismos que tienen programas en beneficio de América Latina.

El presidente puede delegar para determinados asuntos a los vicepresidentes, al secretario general, a los presidentes de departamentos y al presidente del Comité Económico.

El Secretariado General del CELAM es el órgano ejecutivo inmediato permanente del Consejo y de la Presidencia. Además es el órgano de coordinación de los departamentos y sus institutos.

Al frente de este Secretariado está el secretario general, elegido por el Consejo entre los miembros del Episcopado latinoamericano de una terna presentada por la Presidencia. Este cargo es de tiempo completo dada la magnitud de sus labores. Además de dirigir las actividades del Secretariado General debe ejecutar los acuerdos tomados por el Consejo y la Presidencia y velar por el cumplimiento de los planes de acción pastoral confiados a los departamentos por el Consejo; tiene que asegurar la coordinación de las actividades de los organismos del CELAM e informar a la Presidencia sobre la marcha de las distintas actividades del CELAM. Habrá de mantenerse en contacto con los secretariados nacionales de las conferencias episcopales y con los organismos internacionales, interamericanos y latinoamericanos, que puedan tener relación con las actividades de la Iglesia en América Latina.

5. *Departamentos e institutos*

Los departamentos son los órganos especializados del CELAM para prestar servicios pastorales y asesoramiento técnico a las Conferencias Episcopales de América Latina en los distintos campos de apostolado. Su competencia es determinada por el Consejo, quien los crea y de quien dependen.

Cada departamento se rige por un reglamento aprobado por la presidencia del CELAM.

Los órganos especializados del CELAM están constituidos por un presidente, por una Comisión Episcopal y, finalmente, por una Secretaría Ejecutiva.

Los institutos son organismos del CELAM, por medio de los cuales los respectivos departamentos prestan un servicio especializado al Episcopado latinoamericano en vistas al estudio, la investigación y la documentación en el área de su competencia y buscando la formación de personal especializa-

do, que en la perspectiva de una pastoral de conjunto, actúe como agente de renovación dentro del campo propio.

Los institutos serán creados, transformados o suprimidos por el Consejo, previo estudio de la Comisión Episcopal del Departamento correspondiente y de la presidencia del CELAM.

Reuniones

Las reuniones del CELAM son de dos clases: ordinarias y extraordinarias, ambas con carácter deliberativo. Las ordinarias, cada año, y las extraordinarias cada vez que la presidencia decida convocarlas.

Participan por derecho propio la presidencia, los presidentes y los delegados o sustitutos de las Conferencias Episcopales, el presidente del Comité Económico, los presidentes de los departamentos y el secretario general.

Podrán asistir a ellas, cuando la presidencia lo juzgue oportuno, los secretarios ejecutivos de los departamentos y el tesorero general. Además, la presidencia podrá invitar, cuando lo juzgue necesario, una representación de los presbíteros y laicos.

6. *El CELAM y Medellín*

Por sus características la preparación de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano fue encomendada al CELAM. Todas las energías de que dispone esta institución se desplegaron para crear un marco propicio a este gran acontecimiento.

> «Las exigencias organizativas del evento, su ambientación y motivación y, principalmente, el espíritu que hizo posible Medellín, representan elementos centrales de la cooperación del CELAM.»

Reunidos en Lima en noviembre de 1967, los dirigentes del CELAM aprobaron, como tema central, para dicutirse en Medellín: *La Iglesia en la actual transformación de la América Latina, a la luz del Vaticano II*. En enero de 1968, reunido en Bogotá un equipo de estudio preparó un documento dividido en tres partes: visión integral de las realidades latinoamericanas, reflexión teológica sobre estas realidades y consecuencias pastorales para la acción de la Iglesia en América Latina. Luego de las modificaciones papales surgió un documento de trabajo estructurado en base del método «ver, juzgar, actuar». El 25 de mayo, el papa nombraba como legados para la Conferencia de Medellín a los cardenales Samoré, Landázuri y al arzobispo Vilela.

El 24 de agosto en la catedral de Bogotá, Pablo VI leía el discurso que inauguró la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: «La primera visita personal del papa a sus hermanos e hijos de América Latina no es, en verdad, un sencillo y singular hecho de crónica. Es, a nuestro

parecer, un hecho histórico que se inserta en la larga, compleja y fatigosa acción evangelizadora en estos territorios...»

Luego de largas e intensas jornadas de trabajo se perfeccionó el documento que hoy conocemos como *Medellín* y que tiene tres ejes principales: promoción humana, evangelización y crecimiento de la fe, y la Iglesia visible y sus estructuras.

Medellín marcó una nueva era para la Iglesia en América Latina, a la que está indisolublemente ligado el CELAM.

En palabras de Juan Pablo II: «Medellín quiso ser un impulso de renovación pastoral, un nuevo espíritu de cara al futuro, en plena fidelidad eclesial en la interpretación de los signos de los tiempos en América Latina.»

7. *El CELAM y Puebla*

El mismo Pablo VI decidió que el tema de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano fuera *La Evangelización en el presente y futuro de América Latina.*

La cita episcopal fue preparada desde años antes a través de reuniones parroquiales, diocesanas, regionales y nacionales, constituyendo una auténtica movilización de toda la Iglesia en torno a la gran tarea del presente latinoamericano: la evangelización.

En esta dinámica le cupo una gran tarea al CELAM.

Puebla se inauguró en la basílica de Nuestra Señora de Guadalupe con la presencia del papa Juan Pablo II; y con ella la Iglesia en el Continente de la Esperanza inicia una nueva etapa. Ya no se está en la efervescencia –y algunas veces desconcierto– del postconcilio; ya se han probado, lastimosamente, numerosos excesos que han demostrado que la Iglesia del nuevo rostro es la Iglesia que se esfuerza por ser auténticamente fiel al Concilio Vaticano II y con él al magisterio eclesial y a la tradición, y por eso, a la revelación. Ya no se está en la época del hipercriticismo que busca «dinamizar» la vida eclesial recurriendo a ideologías del mundo, religiones laicistas, que han confirmado sus errores intrínsecos con largos años de pruebas históricas, cuyo saldo en las cifras del antihumanismo son incalculables.

Luego de la reunión que tuvieron en Los Teques (Venezuela) en abril de 1979 –los delegados de las asambleas episcopales latinoamericanas–, la nueva directiva del CELAM estuvo presidida por el arzobispo de Medellín, monseñor Alfonso López Trujillo, al que sucedió monseñor Antonio Quarracino.

En estos momentos la Iglesia de nuestro continente, animada por la labor del CELAM, se encuentra comprometida en la evangelización con renovado espíritu de fidelidad y profundizando en lo peculiar de su respuesta: respuesta a lo esencial del hombre, a lo íntimo del hombre, a su necesidad religiosa. Respuesta para todo el hombre y para todos los hombres, pues el ser católico reclama por sí mismo un compromiso con el hermano, desde Dios.

El documento que surgió de la cita de *Puebla* da un programa concreto al empeño de la hora actual en América Latina. *Puebla* es motivo de gozosa esperanza, pues nos está llevando a vivir un nuevo pentecostés, que promete ser respuesta a las expectativas que Pío XII expresó en su *Ad Ecclesiam Christi* y que en diferentes oportunidades, Juan XXIII y Pablo VI, han reiterado.

Puebla recogió y asumió la herencia de Medellín volcándola en el nuevo contexto eclesial.

No encontramos mejores palabras para concluir esta presentación del CELAM, que las pronunciadas por Juan Pablo II el 2 de julio de 1980 ante los obispos latinoamericanos, reunidos en Río para conmemorar los 25 años del Consejo Episcopal: «Hoy, el sucesor de Pedro y los representantes de la Iglesia en Latinoamérica, nos reunimos para conmemorar una fecha significativa y evaluar los resultados con mirada al futuro. A la vista de los copiosos frutos cosechados en estos años, a pesar de las inevitables deficiencias y lagunas; a la vista de esta Iglesia latinoamericana, verdadera Iglesia de la esperanza, mi ánimo se abre en agradecimiento al Señor con las palabras de san Pablo: "Continuamente doy gracias a Dios por todos vosotros, recordando sin cesar ante Dios nuestro Padre la actividad de vuestra fe, el esfuerzo de vuestro amor y el tesón de vuestra esperanza en nuestro Señor Jesucristo" (Tes 1,2-4). Es el agradecimiento que brota también de vuestros corazones de pastores, porque el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, inspiró en el momento oportuno aquella nueva forma de colaboración episcopal que fraguó el nacimiento del CELAM.»

La existencia y el trabajo del CELAM es expresión de integración pastoral, de afecto colegial, signo de comunión.

Tal es la síntesis de la historia del CELAM, ofrecida por Virgilio Levaggi Vega.

Desde su fundación hasta 1979 había celebrado el CELAM 17 asambleas ordinarias, escogiendo como sede diversas ciudades del continente, en las que ha tratado tanto temas de tipo organizativo como de tipo pastoral.

8. *La Pontificia Comisión para América Latina (CAL)*[23]

Esta Comisión tiene su origen en la comisión previa a la Conferencia de Río, que coordinó desde Roma la organización de la misma desde 1954. Pío XII quiso, una vez fundado el CELAM, que se erigiera en la Santa Sede un organismo estable referente a la América Latina. Fue creado en abril de 1958. De acuerdo con la definición que le da el «Anuario Pontificio», la CAL «debe estudiar de manera *unitaria* los problemas fundamentales de la vida católica en América Latina, procurando estrecha cooperación con los

23. Sintetizamos del discurso del cardenal Antonio SAMORÉ, presidente de la CAL, pronunciado en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín. Se encuentra en el tomo I, *Ponencias*, de la misma Conferencia.

Dicasterios de la Curia Romana empeñados en su solución». Los que trabajan con la CAL son los siguientes: el Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, la Congregación para la Doctrina de la Fe, la Congregación para los Obispos, la de la Disciplina de los Sacramentos, la de Religiosos e Institutos seculares, la de la Evangelización de los Pueblos, la de la Educación Católica, la Comisión para las Comunidades Sociales, el Consejo de los Laicos y la Comisión de estudio *Iustitia et Pax*.

La CAL favorece la cooperación de las entidades antes mencionadas y sus representantes se reúnen mensualmente para tratar los asuntos de común interés. «Sigue y alienta también las actividades del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de su Secretariado General.» Al inaugurar el nuevo edificio del Colegio Pío Latinoamericano, Pablo VI anunció que la CAL sería completada «con un consejo que reuniese –coordinando trabajos e iniciativas– representantes de los organismos episcopales, que, en otras naciones y en otros continentes, colaboran para la vida católica de las poblaciones de América Latina». Así, pues, el Consejo General de la CAL (COGECAL) además de los miembros de la CAL, incluye a 16 obispos de América Latina (todos miembros a su vez del CELAM) y a 11 obispos presidentes de otros tantos organismos extralatinoamericanos que prestan su ayuda a la América Latina. La actividad de COGECAL ha versado sobre amplias áreas de los problemas concretos de la Iglesia latinoamericana: ayuda de clero no nacional, planificación y coordinación en este género de colaboración, planificación de ayudas económicas, formación del personal apostólico destinado a trabajar en nuestro continente, asistencia a los sacerdotes latinoamericanos que estudian en el exterior, etc. Entre la CAL y el CELAM existe una estrecha colaboración, que se ha manifestado, entre muchas manifestaciones, en la preparación de las Conferencias de Medellín y Puebla.

Por otra parte, la CAL ha estado en comunicación constante con las Conferencias Episcopales nacionales, de suerte que, en armonía con el CELAM, aquella comisión pontificia pudiese atender a las urgencias de regiones o de problemas que se juzgasen prioritarias. La CAL mantiene asimismo contacto con los organismos e instituciones europeas y norteamericanas destinadas a la ayuda de nuestra Iglesia (por ejemplo con Adveniat).

III. Nace una nueva conciencia

1. *«Un índice acusador»*

a) *El escándalo de un continente católico*

«Sin duda las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convi-

vencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia. Éstas, que están en conexión con el proceso de expansión del capitalismo liberal y que en algunas partes se transforman en otras inspiradas por el colectivismo marxista, nacen de las ideologías de culturas dominantes y son incoherentes con la fe propia de nuestra cultura popular.»

De este modo se expresa la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano celebrada en Puebla en 1979 (núm. 437). Tal confesión es tanto más elocuente cuanto que se formula 35 ó 40 años después de que el catolicismo había empezado a manifestar señales cada vez más claras de que caminaba sobre la pista de un problema nuclear de la realidad continental. En otras palabras, la situación social de América Latina en el aspecto de su catolicismo era un motivo de escándalo[24].

Una cruz histórica

Entre otras deficiencias de su existencia la Iglesia tendrá que aceptar como una cruz histórica esta prolongada situación de incoherencia, sin que por ello sea justo cargarla sólo a ella con toda la responsabilidad. La Iglesia ha luchado contra las degradaciones impuestas por ley contra la santidad del matrimonio o contra la irreligiosidad de la enseñanza, y no ha logrado en muchas de nuestras repúblicas bloquear la violencia del asalto. Decía, a este propósito en la Conferencia de Medellín, el arzobispo brasileño, don Eugenio de Araujo Sales:

«Sin menospreciar el estudio serio de implicaciones políticas e ideológicas del siglo pasado y de este siglo, que será muy esclarecedor de las relaciones Iglesia sociedad civil, pienso no simplificar mucho la realidad si afirmo que el laicismo (o por lo menos algunas de sus formas), en la situación concreta de América Latina, ha contribuido en ciertas áreas a mantener el estado de subdesarrollo. Ese laicismo se ha esforzado por encerrar a la Iglesia en el recinto exclusivo de las sacristías Ha incrementado persecuciones religiosas en nuestro continente (en una sede residencial centroamericana, doce *[sic]* de los obispos sufrieron el exilio) Anuló o neutralizó esfuerzos sanos en el campo social»[25]

---

24 El padre V Andrade, S I , citaba en 1939 unas palabras del profesor De Buysse que había sido contratado por el gobierno colombiano para un asesoramiento en cuestiones pedagógicas «No comprendo cómo pueden tolerar ustedes ese espectáculo de la miseria que se pasea por las calles al lado del lujo más refinado, y cómo no tiemblan de las consecuencias que a la larga tiene para el pueblo el contraste irritante entre su miserable situación y la de la gente acomodada» (*Frente a la realidad colombiana*, en RJ [1939]/1, p 281) En la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, monseñor M McGrath, arzobispo de Panamá, destacaba la situación singular de América Latina «por ser el único sector de los países en vía de desarrollo que comparte con Europa y Norteamérica una tradición y una cultura secular de índole occidental y cristiana» (tomo I, *Ponencias*, «Los signos de los tiempos») Un diagnóstico del continente en su aspecto social, hecho desde perspectiva cristiana es el *Documento de Trabajo* redactado en 1968 para la Conferencia de Medellín Texto completo en RJ (1968)/2, p 39-74

25 *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, tomo I, *Ponencias*, «La Iglesia en América Latina y la promoción humana» Como reconocimiento de tales deficiencias comunes a toda la Iglesia, véase, por ejemplo, el *Documento de Trabajo*, núm 1, *La Iglesia y los derechos*

La caridad y la beneficencia han sido patrimonio católico en América Latina. Llega el momento en que se descubre que los problemas sociales no radicaban en desajustes periféricos sino que nacían de una situación de injusticia estructural[26]. La conciencia cristiana se ha ido iluminando con mayor perspectiva y audacia, pero por infortunio queda mucho camino por andar para que esa conciencia sea plenamente efectiva[27]. Adquisición definitiva para la tarea apostólica desde la segunda mitad del siglo XX ha consistido en el cambio de metodología pastoral: la Iglesia deja de considerarse a sí misma como centro de interés y comprende lo que proclamará Pablo VI con tanto apasionamiento en sus discursos conciliares: «La Iglesia es para el mundo. La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar»[28].

Se verifica también en el pensamiento eclesial latinoamericano una maduración análoga al del resto de la Iglesia universal: «En último análisis –escribe el documento de la Comisión Pontificia *Iustitia et Pax*– la Iglesia ha ampliado su acción de defensa del campo de la *christianitas*, y de la protección de sus derechos y de sus miembros, al campo de la *societas hominum*, para tutelar los derechos de todos los hombres sobre la base de una naturaleza humana común y del derecho natural»[29].

Esta maduración ofrece, por otra parte, un elemento cualitativo de gran significación histórica: se acelera precisamente en el decenio del cincuenta caracterizado paradójicamente por el afianzamiento del neocapitalismo y por la aparición de esperanzas en el desarrollismo.

No sería, con todo, correcto, adoptar criterios reduccionistas para hacer historiografía de la Iglesia a partir de esos años, como si toda su misión consistiera en la lucha contra la injusticia[30].

---

del hombre, redactado por la Comisión Pontificia *Iustitia et Pax*, Vaticano 1975, núm. 1-35 En la Carta pastoral sobre la reforma agraria (1963) los obispos del Ecuador hacen una reflexión parecida· la hostilidad laicista ha impedido a la Iglesia desarrollar su dinamismo social Cf nota 133

26 No sabemos dar razón sobre cuando empieza a tomar carta de ciudadanía este nuevo vocabulario, del que se abusará no poco En el *Documento de Trabajo* de Medellín, citado en nota anterior, se emplea abundantemente, por ej «marginalidad», «cultura dominante», «pluralismo sociocultural», «pautas de comportamiento», «dependencia», «democracia formal», «valores», «denuncia profética» Nos referimos al lenguaje en los documentos de la Iglesia En la X Asamblea del CELAM, celebrada en Mar de Plata en octubre de 1966 aparece ya una nueva terminología, reclamada por las nuevas preocupaciones pastorales Sobre esta Asamblea véase «Boletín Informativo» [CELAM], num 88 (1966), dedicado en gran parte a la misma

27 Pío XII se mostró harto preocupado de que en la Iglesia hubiese la propensión a que todo se quedara sólo en las buenas intenciones «Nos dirigimos a los católicos del mundo entero exhortándolos a no contentarse con buenas intenciones y magníficos programas, sino a proceder valientemente a la actuación práctica de los mismos» (alocución al Colegio de Cardenales el 2 de junio de 1946, AAS [1946], p 253-260)

28 21 de noviembre de 1964, núm. 16, también, discurso del 7 de diciembre de 1965, núm 14-15,, textos en *Concilio Vaticano II* (BAC), Madrid ^{5}1967

29 L c , núm 32 Es aleccionador descubrir que ésta fue una de las obsesiones de fray Bartolomé de Las Casas y del padre Francisco de Vitoria, y no se puede menos de estar de acuerdo con E DUSSEL cuando exalta este período de profetismo en la historia de la Iglesia latinoamericana

30 Un ejemplo de esta visión es el libro de F TURNER, *Catholicism and political development*

El escándalo del que se toma conciencia paulatina tiene una presentación candente en la relación preparada por el Secretariado Interamericano de la Acción Católica en 1960[31]. Se afirmaba que, de permanecer las estructuras socioeconómicas imperantes, desaparecerían las condiciones temporales de la inserción y desarrollo eficaz del catolicismo en 40 años o en menos. Se hablaba de los 90 millones de proletarios de un continente todavía rural en más de 60 %: Rusia y China eran rurales cuando se hicieron comunistas. Se presentaba el hecho de un 80 % de habitaciones infrahumanas y de los 113 millones de campesinos sumergidos en terrible aislamiento, del hambre endémica, de los cinturones de miseria en las grandes ciudades y de los años de vida cuya esperanza era inferior a los 40 en algunas repúblicas. Se anticipaba a *Medellín* y a *Puebla* para denunciar la brecha entre ricos y pobres. La Iglesia, sometida desde el siglo anterior a persecuciones y despojos, parecía depender de los ricos y tenía que acudir a los aranceles, de suerte que ante los pobres perdía credibilidad como vista en alianza con los poderosos. Gran parte de la acción pastoral difícilmente era aplicable a la situación del proletariado, por ejemplo, en lo concerniente a la moralidad familiar[32].

Se tardó en comprender lo que Juan XXIII y el Concilio llamarían «signos de los tiempos»: una sed de justicia y de liberación; se careció de perspicacia para descubrir las raíces más hondas de la situación de injusticia. ¿Por qué los católicos no vieron la parte de verdad en las denuncias del aprismo peruano o de la CETAL filomarxista o marxista entera?

Es cierto que estos movimientos endurecieron las posiciones antagónicas debido a su sobrecarga demagógica y anticatólica[33]. El magisterio de

in Latin America, sobre todo el cap II «The reorientation of Catholic goals», Univ North-Caroline, 1971, p 49-95 Lo que no significa desconocer los méritos de la obra

31 Véase antes cap III, nota 477

32 Esta condición ha llevado a hablar de una «Iglesia en situación de pecado», o «en pecado mortal» La expresión se debe a H FESQUET, *Une Eglise en peché mortel,* París 1969 La expresión, fuera de su aspecto despectivo, es teológicamente, equivocada, e históricamente, injusta Sobre las teologías de H Fesquet, puede consultarse el fuerte juicio de P TOINET, *Protestantisation de l'Église,* en «Revue Thomiste», núm 2 (Toulouse 1980), p 248-249 El *Documento de Trabajo* del CELAM escribía en 1978 «En la II Conferencia General del Episcopado (Medellín) aparece una vez esta expresión *Situación de pecado* (II, 2 *Paz,* 1), que nuevamente se encuentra en los aportes de varias Conferencias episcopales al *Documento de Consulta* También aparecen expresiones similares a ésta Aunque ellas y sus equivalentes no se utilizaron en los documentos del Concilio Vaticano II se debe tener presente que la noción propia teológica de pecado se asigna al acto de la voluntad libre del hombre, que opta en contra de Dios, parece, sin embargo, que sea adecuado hablar analogicamente de situación de pecado, cuando, siguiendo la misma mente de la Escritura, se puede establecer la vinculación entre determinadas situaciones y las opciones y obras pecaminosas de los hombres [ ] Aunque de estas situaciones no todos los hombres están igualmente inculpados, sin embargo, ellas plantean la exigencia, para poder ser superadas, de una colaboración responsable en todo el conglomerado social, formado por personas que deben renunciar a su egoismo pecador y actuar en forma nueva y diferente Es cierto que estas situaciones pueden limitar la libre responsabilidad del hombre, pero no alcanzan a eliminar la libertad humana El hombre sigue estando llamado a superar estas situaciones y está dotado, intelectualmente, de la luz para comprender los verdaderos valores y, moralmente, de la fuerza para ponerlos en practica», CELAM, *Documento de Trabajo,* 1978, p 9-10

33 J ÁLVAREZ MEJÍA, *Tácticas Comunistas en América Latina,* en RJ 1 (1944), p. 73-81

Pío XII, cuya figura entusiasmaba a los católicos latinoamericanos, no alcanzaba a perforar la sordera de ciertos catolicismos en América Latina.

Cada alocución navideña del papa se recibía con sentimientos de admiración, pero no se sacaban las consecuencias de su enseñanza. En navidad de 1942, Pío XII había señalado, en otros términos, lo que años más tarde tomaría el nombre de «injusticia institucionalizada» y se había mostrado muy ajeno a contemporizar con el falso anticomunismo que únicamente descubre excesos y errores en la conducta reivindicativa del proletariado y no analiza sus causas.

«Movida siempre por motivos religiosos –decía Pío XII– la Iglesia condenó los diversos sistemas del socialismo marxista, y los condena también hoy, porque es deber suyo y derecho permanente el defender a los hombres de corrientes e influjos que ponen en peligro su eterna salvación. Pero la Iglesia no puede ignorar o no ver que el obrero, en el esfuerzo de mejorar su condición, choca con un ambiente que, lejos de estar conforme a la naturaleza, contradice el orden de Dios y el fin que él ha asignado a los bienes de la tierra. Por más que hayan sido y sean equivocados, condenables y peligrosos los caminos que se hayan seguido, ¿quién, y sobre todo qué sacerdote o cristiano, podría permanecer sordo al grito que se levanta de lo profundo y que en el mundo de un Dios justo, invoca justicia y espíritu de fraternidad? Esto sería un silencio culpable e injustificable delante de Dios y contrario al sentido del apóstol, el cual, así como inculca que es preciso ser resuelto contra el error, sabe, sin embargo, que se debe estar lleno de respeto hacia los que se equivocan y con el corazón abierto para comprender aspiraciones, esperanzas y motivos»[34].

Impresionado por esta sordera, escribía el canónigo Cardijn, fundador de la JOC, después de un viaje por América Latina: «Si Pío XII fuera a Suramérica a enseñar su doctrina social, de seguro que sería encarcelado por comunista»[35].

Los fracasos del apostolado católico no habrán de explicarse únicamente a través de los lugares comunes de escasez de clero, de oposiciones gubernamentales, de inestabilidad política: a nuestro catolicismo latinoamericano le había faltado «preparación técnica, arranque y resolución». No había de estar confiando sólo en «compromisos fáciles de la política»[36].

Los espejismos de la «inflación religiosa» se habían prestado a equivocar métodos y rumbos. «Nos queda el pueblo –escribía la revista «Latinoamérica» en 1954–. Ese pueblo católico de América Latina, que organiza fiestas religiosas suntuosas, que levanta templos y, sobre todo, que sabe sufrir resignadamente las más desesperadas situaciones, como un milagro viviente.» Pero a continuación previene: la fidelidad de las masas a la Iglesia ha

---

34 AAS, 1953, p 16-17 Es interesante comparar este párrafo con las palabras de Pablo VI dirigidas a los campesinos latinoamericanos en su visita a Bogotá, agosto de 1968 «Nos estáis ahora escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento y del de la mayor parte de la humanidad» *(Il Viaggio di Paolo VI a Bogotá,* Vaticano 1968, p 123-124)

35 Tomado de *Témoignage chrétien*, cit LA (1949) 504-505 Un editorial de LA, p. 504-505, del mismo año, reacciona vivamente contra Cardijn.

36 LA, editorial del número de enero de 1952, p 1-3

constituido hasta el momento un fenómeno sociológicamente incomprensible, aunque es «uno de los interrogantes más angustiosos que pueda plantearse el catolicismo del continente [...]. Si en esta mitad del siglo xx la Iglesia latinoamericana no se pone decidida y audazmente del lado del pueblo, nadie podrá predecir las consecuencias»[37].

En una conferencia pronunciada en Bogotá, en noviembre de 1952, el obispo español de Málaga, monseñor Ángel Herrera Oria, planteaba al auditorio la cuestión siguiente: en los países latinos la Iglesia ha defendido con valentía muchos valores humanos y cristianos, tales como la constitución de la familia, el respeto a la vida, el derecho a la educación y a la profesión pública de la fe, el derecho a la propiedad como requisito para tutelar la libertad y autonomía frente al Estado y a la sociedad. La comunidad civil católica, gracias a estas intervenciones, vive en algunas regiones de modo connatural tales valores y reacciona cuando se atenta contra ellos. Se preguntaba a continuación: ¿Por qué no se ha asumido una actitud parecida ante los atropellos de la injusticia? Si los católicos hubieran poseído igual clarividencia y decisión para luchar contra las diversas formas de injusticia social, de seguro que los problemas provocados por tantas injusticias, por lo menos, no serían tan agudos y quizás estarían en vías de solución[38].

Además de la terquedad, del egoísmo y de la miopía de muchos católicos, dos factores han concurrido a bloquear la lucha por la justicia: la ignorancia de la doctrina social de la Iglesia y una bastarda actitud anticomunista. Sobre aquélla hemos hablado suficientemente, aduciendo los testimonios de la I Conferencia Episcopal de Río de Janeiro, la advertencia del papa Pío XII en el discurso al II Congreso del Apostolado Seglar en octubre de 1957, y las reflexiones insistentes en las primeras reuniones del CELAM, a partir del mismo año.

Se ha retenido con demasiada obstinación y parcialidad, casi un solo aspecto de la doctrina social; nos referimos a la doctrina del derecho a la propiedad. La defensa de tal derecho, formulada muchas veces sin matizaciones oportunas, se había convertido en contraseña de ortodoxia, y, de esta suerte, el católico aparecía desempeñando un papel cómplice del egoísmo[39].

---

37. LA, *¿Inflación religiosa o devaluación de métodos?*, Editorial, enero de 1954, p. 3-4.

38. Breve reseña en RJ (1953)/1, *Vida nacional*, p. 16. La Encíclica *Quadragesimo anno* recuerda que la doctrina de León XIII asumida con valentía por los católicos de algunos países había influido en la legislación favorable al mundo del trabajo. Se ha de advertir que las condiciones de la Iglesia en los primeros decenios del siglo xx en América Latina y las circunstancias de nuestros países, diferían mucho de las imperantes en naciones como Bélgica u Holanda. Por otra parte, solamente en muy pocas naciones (España, Colombia) la Iglesia pudo contrarrestar la legislación laicista.

39. En un documento firmado por los sacerdotes de la diócesis de Higüey (República Dominicana) en 1969 para respaldar a su obispo, monseñor Pepen, se leen estas palabras esclarecedoras: «La Iglesia no defiende tanto los sistemas actuales de propiedad, sino el derecho de cada uno a algo que pueda llamar suyo, y en lo cual se mueva con libertad, con seguridad, con iniciativa, con responsabilidad» («Sondeos», núm. 54, *Documentos sobre la realidad de la Iglesia en América Latina 1968-1969,* 3-61). Resulta por eso chocante la forma como encabezaba la defensa de la

Cada república latinoamericana puede confesar su propia culpa en esta común deficiencia de sensibilidad o de preparación. Cuando en 1944 el arzobispo de Guatemala, monseñor Mariano Rossell, y la publicación católica «Verbum» se proponían crear conciencia frente a la cuestión social, e intervino el gobierno en la clausura de la misma publicación, «la Iglesia católica –escribe Agustín Estrada Monrroy– estaba desprovista de organizaciones seglares con proyección social que pusieran en práctica ese llamado. La mayoría hicieron oídos sordos a esa profética llamada y no supieron despertar del sueño en que estaban dormidos»[40].

La bandera de las reivindicaciones sociales, lamenta el historiador guatemalteco, pasó a otras manos.

Sobre *Nicaragua* nos habla en forma parecida el padre Cuadra en 1950: «En un orden más amplio que el estrictamente ministerial, la Iglesia (y abarco con esta palabra a la jerarquía y a los fieles) no ha afrontado el problema social nicaragüense –adelantándose al marxismo y al comunismo– y dándole las soluciones que ella posee por divina y por nacional. Salvo excepciones que aparecen solitarias y faltas de integración, la gran lucha de los tiempos modernos encuentra al catolicismo nicaragüense (como cuerpo) en una distracción suicida. No bastan los esfuerzos esporádicos, ni los acepta nuestro tiempo agónico. La Iglesia debe tomar como suya –con toda la pasión de su caridad y en la máxima medida de su justicia– la causa de los pobres y de los trabajadores»[41].

Entre los años 1927-1932 la república de *El Salvador* sufrió una terrible crisis económica por la flexión internacional de los precios del café. La inhumana miseria del campesino en un país en donde solamente el 7 % de la población era propietaria de tierras, el influjo de la pasada revolución mexicana, la demagogia incipiente cargada también de irreligiosidad y la ineptitud de los gobiernos, desembocaron en una revolución sangrienta a principios de 1932, que, según diversas estimaciones, dejó más de 20 000 muertos, sobre todo entre los campesinos y los indios[42]. Creemos que no sería del todo leal explicar la revolución como provocada únicamente por «los comunistas».

Le correspondió vivir la atroz circunstancia al arzobispo José Alfonso Belloso (1927-1938), que ya desde los principios de su episcopado en la sede metropolitana había anunciado «una tempestad en embrión». Frente a la convulsión creciente se pronunció en repetidas ocasiones insistiendo en las exigencias de la justicia y de la caridad, del salario justo individual y familiar debido a obreros y peones, de la alimentación abundante y adecuada, de la

---

propiedad privada el cardenal Luis Concha, de Bogotá, en 1965, cuando el padre Camilo Torres recorría todos los ámbitos colombianos entusiasmando a obreros, campesinos y estudiantes. El cardenal Concha matiza sus afirmaciones, pero deja, en ese momento la impresión de un conservatismo inaceptable (texto en *La Iglesia,* Bogotá 1965, p. 412-414).

40. *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala* III, o.c., p. 583-584.

41. En R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* o.c., p. 342.

42. V. Arrieta Gallegos, *La revolución Comunista de El Salvador y la Iglesia. 1927-1932,* en ECA (San Salvador 1948), p. 669-684.

habitación digna y humana, de la salud y educación de la población campesina, de su asistencia religiosa, del derecho a la sindicalización y a la posesión de la tierra. Es notable su carta a los «capitalistas» o «finqueros», escrita verosímilmente en los días de la revolución, quienes se sentían golpeados en sus intereses, «porque [los derechos de los trabajadores] han sido conculcados con menoscabo de la justicia y de la caridad».

La carta pastoral de 1930 sobre la necesidad de la acción social católica tiene el mérito de abordar temas concretos con un año de anticipación a la publicación de la encíclica *Quadragesimo Anno*. V. Arrieta la califica de verdadera avanzada social en el campo inexplorado de la justicia en El Salvador. «Avanzada que de haber sido llevada a cabo por el capital, hubiera hecho inútil la ofensiva del comunismo en el país. Así lo reconoció Agustín Farabundo Martí, jefe máximo del comunismo entonces en El Salvador, que en la prisión, antes de ser fusilado, habría dicho según testimonio fehaciente: "El único que en El Salvador podría resolver el problema social es el cura Belloso."»

Pero aquel catolicismo carecía de infraestructuras mentales y materiales. Los votos de uno de los conferencistas de la Primera Semana Social del Clero celebrada en 1928, de que constituía un anacronismo que la acción sacerdotal se redujese a las solas funciones del culto, «sirviendo al pueblo desde lo apartado y beatífico de las sacristías», no tuvieron respuesta efectiva por la escasez de sacerdotes, por su impreparación y por el empobrecimiento del catolicismo salvadoreño.

Monseñor Belloso, aunque vuelve a insistir en mayo de 1932 sobre las exigencias de la justicia, no oculta su pesadumbre por la sordera de los ricos y la escasa repercusión de su magisterio episcopal:

> «Harto sentíamos que ni aquel primer grito de alarma (su pastoral de octubre de 1927), ni las exhortaciones que después acá hemos hecho, se recibían como deseábamos; antes se tergiversaban nuestros conceptos y se nos motejaba de parciales y mal informados, mientras se permitía propalar al sol y al aire ideas subversivas y cargadas de dinamismo destructor.»

Sobre *Costa Rica* encontramos asimismo una verificación bastante desoladora: «Ante la aparición del comunismo (1930) –escribe M. Picado–, la Iglesia reaccionó principalmente con condenas, pues no fue capaz de inspirar un movimiento social cristiano. Las preocupaciones manifestadas por varios sacerdotes, interesados en una participación activa en los problemas sociales, no se tradujeron en nada efectivo. La situación social continuaba deteriorándose a consecuencia de la crisis mundial de 1929 y de la incapacidad de los dirigentes liberales, ya en la senectud, para encontrar soluciones. Será necesario esperar el nombramiento de monseñor Sanabria y la llegada a la presidencia de un político de formación cristiana para que se actúe con energía en la cuestión social»[43].

---

43. *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, o.c., p. 513. Monseñor Sanabria fue arzobispo de San José entre 1940 y 1952.

El catolicismo *colombiano* pudo desplegar una amplia obra de beneficencia y caridad, y éste ha sido uno de sus grandes méritos. Pero durante los primeros decenios de nuestro siglo da la impresión de haber vivido demasiado consolado con estas realizaciones[44].

Pero el historiador puede advertir una descompensación palmaria e irritante entre las posibilidades de su influjo educativo y el marasmo de la clase política y rectora de la economía que ha ido saliendo de los colegios y universidades de la Iglesia colombiana.

Es de mucha autoridad, por lo que concierne a *Venezuela*, la afirmación de uno de sus grandes apóstoles sociales, escrita hacia 1950: «La Iglesia ha mostrado muy escasa y tardía preocupación por la organización social del proletariado.» Al caer el gomecismo en 1935, fueron los comunistas quienes se adueñaron del campo sindical «indiscutido y abonadísimo». «La Iglesia que carecía de hombres preparados para la labor de organización social católica, dejó perder la oportunidad, contentándose en muchos casos con una actitud de crítica y de defensa»[45].

Idéntica verificación se hace del catolicismo *boliviano*, cuando toma vuelo el movimiento de reivindicaciones obreras. «Ante estas y las posteriores manifestaciones del problema social, el catolicismo no ejerce, como podría haberlo hecho eficazmente, basado en la doctrina social de la Iglesia, ninguna función orientadora, ni entre los obreros ni entre los empresarios, dejando el campo libre a la acción de elementos marxistas entre los primeros, y entre los segundos, el mantenimiento y desarrollo del criterio capitalista injusto y anticristiano.» Peor todavía, los programas trazados por el Congreso de Acción Social de Cochabamba (1931), promovido por su obispo, monseñor Tomás Aspe: «Fracasaron por el egoísmo y obcecación de los terratenientes y capitalistas, con la complicidad de católicos y aun sacerdotes que reducían la solución de los problemas sociales a la aplicación de la sola caridad»[46].

Con referencia a la *Argentina* afirmaba en 1954 monseñor Miguel de Andrea: «Sería conveniente que nos formuláramos esta pregunta: ¿Hemos meditado lo suficiente acerca de la obligación que tenemos de poner en práctica las directivas pontificias? ¿No nos hemos conformado con el conocimiento de las encíclicas y con su utilización para hacer alarde de erudición sociológica o para mantener polémicas recriminatorias y casi siempre estériles? ¿Los católicos y el clero podemos permanecer indiferentes ante el augusto lamento que continúa resonando, de Pío XI, al denunciar la apostasía del

44. El padre E. Ospina, S.I., una de las figuras próceras de la Compañía de Jesús en Colombia, vibraba mucho con la obra caritativa de la Iglesia a la que profesaba un sincero y fogoso amor. Léase su estudio *La Iglesia colombiana y el pueblo,* en RJ 1 (1948), p. 257-267, con un prólogo bien lúcido. El artículo ha de entenderse escrito después del «bogotazo» (9 de abril de 1948), cuando ciertas corrientes pesimistas o los enemigos del catolicismo acusaban a la Iglesia de una total inercia. Sobre la obra de evangelización y promoción humana realizada en las parroquias colombianas, G. Jiménez, S.I., *Sacerdote y cambio social,* Bogotá 1967.

45. M. Aguirre Elorriaga, S.I., *Venezuela,* en R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* o.c., p. 467-468.

46. R. Grigoriou de Lozada, en R. Pattee, o.c., *Bolivia,* p. 63-66.

proletariado como el mal formidable de nuestra época? Si esta situación se prolonga, ¿no recae sobre nosotros gran parte de la responsabilidad? Esta apostasía ha sobrevenido entre otras causas porque el proletariado sentía hambre y sed de justicia, y nosotros no nos hemos adelantado a saciarla. Y es éste nuestro deber, porque nuestra misión es la de ganar al pueblo, y a las almas se llega por los cuerpos. Y ahora, menos que nunca, podemos alegar que carecemos de directivas y de instancias para decidirnos»[47].

Basten tales testimonios como muestra de una situación generalizada.

b) *El falso anticomunismo*

En la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Río de Janeiro (1955) se dijo claramente que el comunismo se había infiltrado «hasta las entrañas mismas de la vida social y espiritual» del continente. Esto se explicaba después de un siglo de apostasías laicistas y de la obcecación de los católicos frente a la doctrina social de la Iglesia. Al comunismo le ha prestado magnífica contribución el viejo liberalismo «ateo, antirreligioso, corrompido e injusto [...], explotador del obrero, del indio y del campesino». A su vez, «los regímenes conservadores de tipo paternalista, que de hecho siguieron la política económica liberal y que no pusieron en práctica las reformas de la justicia social cristiana, también con su actitud de injusticia contribuyeron a preparar el terreno. Al clero cabe su parte de culpa por no haber llevado a la práctica la doctrina social de la Iglesia»[48].

La IV reunión del CELAM, en noviembre de 1959, se ocupó ampliamente de la presencia y de la actividad del comunismo en América Latina[49]. Allí se puso de relieve «la mística materialista del comunismo», con la fascinación que presenta de un mesianismo terreno. Pero se puso énfasis en el aspecto que ahora pretendemos esbozar: «Si el anticomunismo no significa sino una defensa organizada para amparar y encubrir una injusticia social o para oponerse a toda reforma social, no podemos identificarnos con él»[50].

Los años subsiguientes a la segunda guerra mostraron en Europa el rostro antirreligioso del comunismo con la persecución sistemática e implacable contra la Iglesia católica en la Europa ocupada por la Rusia soviética y en la China de Mao Tse-tung[51].

Por estas y otras circunstancias, el anticomunismo encontró aliados es-

---

47. «La consigna del momento: ir al pueblo» (prólogo a una nueva edición del *Código social de Malinas)*, LA (1954), p. 82.

48. Estas palabras fueron pronunciadas en Río por el arzobispo de Guatemala, monseñor Mariano Rossell, con tanta mayor autoridad cuanto que su patria acababa de salir de una etapa que pretendió ser la primera experiencia de régimen comunista en América Latina. *Documento* núm. 22. La idea del nexo entre liberalismo capitalista y comunismo pertenece a la encíclica *Quadragesimo Anno*.

49. «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 30 (Bogotá 1960), p. 6-21.

50. Ibid., p. 14.

51. Describe la situación A. Galter (pseudónimo), *El Libro Rojo de la Iglesia perseguida* (trad. del fr.), Madrid 1956; tuvo alguna difusión en América Latina.

púreos y nocivos[52]. En valiente discurso ante el IV Congreso Anticomunista reunido en Antigua (Guatemala), en 1957, el arzobispo monseñor Mariano Rossell, señaló a «los fariseos del anticomunismo, cuya conducta social indigna produce centenares de comunistas»; no hay que estar haciendo discursos anticomunistas, decía el prelado, «sino hay que atacar el mal en su raíz»; «con salarios de hambre, explotación de la miseria, ustedes serán los cómplices de los que favorecen al comunismo»[53].

Tal ha sido la actitud frecuente de muchos gobiernos. La revista «Latinoamérica» la criticaba ásperamente: «Creer que se puede extirpar el comunismo a culatazos» o poniéndolo fuera de la ley[54].

No podemos omitir la referencia literal aparecida en 1954 en la revista «Estudios Centroamericanos», dirigida por los jesuitas, con el título de «Anticomunismo cristiano»[55], cuando el anticomunismo centroamericano se sentía libre de lo que había constituido para él una pesadilla: el régimen filocomunista de Arbenz en Guatemala, que había sido derribado. Sin embargo, J. Ycaza Tigerino escribía con decisión en Nicaragua:

«¡Cuánta ironía encierra para muchos de nuestros pueblos de este lado del *telón de acero* la denominación de *países libres* que se les aplica por el simple hecho de no estar bajo el dominio comunista! En algunos países nuestros, de este lado del telón de acero, las libertades políticas y el respeto a la dignidad de la persona humana tienen tan baja cotización, como en los países que se hallan detrás del famoso telón.»

Más adelante continúa:

«Si los ciudadanos del mundo soviético viven detrás de un *telón de acero*, los ciudadanos de este *mundo libre* vivimos [...] bajo una montaña de papel de una propaganda cerrada y aplastante que no deja resquicio a la libre facultad de pensar y de opinar, que no permite discriminaciones racionales de ninguna especie, que confunde e identifica en un anticomunismo político militante al liberalismo ateo y al capitalismo materialista, con el espiritualismo cristiano y católico, que junta a Cristo con Mammón y que es capaz de acusar a Cristo de comunista si protesta de tal compañía.

»Pero es necesario protestar desde lo más hondo de nuestra conciencia contra esa tremenda confusión de verdad y de mentira, contra ese monstruoso contubernio de materialismo y cristianismo. Es necesario gritar una y mil veces que la defensa de la civilización cristiana, de la cultura, de la religión y de la libertad, no tiene nada que ver con la defensa de los intereses capitalistas de ninguna clase social, de ninguna nación ni grupo de naciones, y que, por el contrario, esos intereses están reñidos esencialmente con la religión cristiana y con la libertad cristiana y constituyen la premisa materialista del comunismo.» [...] «Como intelectuales y como cristianos, somos anticomunistas de una manera racional, libre, justa y humana. Nuestro anticomunismo cristiano no nos obliga a defender el capitalismo y el imperialismo an-

52. Léase el estudio de R. Ricciardi, *¡Cuidado con el anticomunismo!*, en SIC (Caracas 1961), p. 214-217 y 274-277. Está inspirado en E. Fouquier, *Responsabilidad del cristiano ante el comunismo*, 1959, cit. por el autor.

53. Cit. en ICI, núm. 85 (1.º de diciembre de 1958), p. 13.

54. Editorial de enero de 1952.

55. L.c., p. 584-585.

ticomunistas. Por el contrario, nos obliga a combatirlos como premisas del comunismo [...]. Nuestro anticomunismo cristiano no nos obliga a someternos a los tiranos anticomunistas y a apoyarlos [...]. Nuestro anticomunismo cristiano no nos obliga a condenar toda huelga justa, toda lucha justa, sólo porque es emprendida y ayudada por los comunistas. Por el contrario nos obliga a apoyar y defender la justicia dondequiera que se halle y quienquiera que la tengan, para que la justicia no se convierta en una bandera de agitación comunista. Nuestro anticomunismo cristiano no nos obliga a creer todo lo que afirma la propaganda política anticomunista.»

Un militante católico colombiano presentaba en 1948 los planes de resistencia anticomunista comandados únicamente por los intereses militares o por los económico-sociales que se discutieron en la IX Conferencia Panamericana de Bogotá.

Para aquéllos, el comunismo no interesaba sino en su aspecto de organización terrorista, anarquista e imperialista; para éstos, es decir, para los Estados Unidos, no parecía tener importancia la ideología del marxismo, sino la fuerza militar de la Unión Soviética[56].

Las clases ricas latinoamericanas no se han distinguido por la capacidad de sacrificio, y muchos cristianos han llegado a una aceptación fatalista del destino de nuestro continente: «Subdesarrollo con libertad, o desarrollo sin libertad»[57]. Sino que aquí la palabra «libertad» adquiere una coloración de cinismo. Si el dilema es cierto en las concretas circunstancias históricas latinoamericanas, los anticomunistas de esta laya deben perder toda esperanza. Escribía en 1962 el obispo de Tacuarembó (Uruguay), monseñor Parteli[58].

En este sentido el clamor anticomunista de no pocos cristianos, no ha tenido resultado alguno. Leído en perspectiva aparece más de una vez simplista y pintoresco[59].

P.V. Arrieta Gallegos escribía previendo «las vísperas de una catástrofe» palabras que 35 años más tarde se iban a mostrar proféticas en América Central:

---

56 H VERGARA, *Comunismo y Cristianismo*, en «Testimonio», núm 8 (Bogotá 1948), p 42-48

57 F HOUTART - E PIN, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, o.c , p 210

58 Citamos este texto en el cap I, p 444, junto a la llamada de nota 63. Una idea expresada en términos análogos, y de dos sociólogos que han estudiado nuestro continente, es ésta: «Cuántas campañas afirmaban que el comunismo destruye la libertad, la dignidad de la persona, la propiedad privada, el orden social Libertad, dignidad, propiedad son privilegios de una minoría de pudientes. Los demás no los van a perder porque no los poseen.» Precisamente por tal motivo «la mayor parte de las campañas anticomunistas son ineficaces» (F. HOURTART - E. PIN, o.c., p 114-115).

59 Léase este pasaje escrito en 1945 «El comunismo ateo, anticristiano, antidemocrático, antipatriótico y enemigo de todo lo bueno viene desarrollando en nuestros lares una labor maléfica en contra de la tranquilidad y equilibrio sociales La jerarquía eclesiástica, con una pastoral magnífica y reciente y con instrucciones para los sacerdotes, comunidades religiosas y católicos en general, ha salido al paso al oso moscovita que quiere invadir nuestros predios » Se trata de un artículo escrito por un párroco colombiano bajo el título de *La Iglesia y el proletariado colombiano*, y publicado discretamente en la sección de «Glosas» de RJ (1945)/1, p 55-58 Parece referirse a la «Sugerencia de unos estatutos para los círculos de Acción Social Católica Colombiana»

«La solución es única: superar las realizaciones del comunismo, o ya actuales, o en promesas, con realizaciones. No bastan solas las medidas represivas por parte de los gobiernos y algunas veces ni son de desear, porque no sirven sino para hacèr propaganda al comunismo y estimular más su ardor combativo. No basta el clamar desde los púlpitos contra este *monstruo del siglo veinte*, ni únicamente el combatirlo desde la prensa católica o en hojas sueltas, ni el prohibir que se pertenezca a organizaciones que son o se suponen ser de orientación comunista. Todo esto es perder tiempo y de hecho no presentan ninguna solución.»

Más adelante se anticipa a plantear la situación de ánimo de las clases marginadas: «Los trabajadores irán al que les resuelva mal o bien sus problemas, es decir, desgraciadamente, al comunismo»[60].

No han faltado circunstancias donde la complejidad de situaciones concretas dificulta deslindar la parte de razón de un cierto anticomunismo. Tal ocurrió en el «problema de las cartillas» y en la caída del presidente João Goulart en el Brasil en 1964[61]. El Movimiento de Educación de Base (MEB), cuyo presidente era el arzobispo de Aracajú, había preparado desde 1961 un pequeño texto intitulado *Viver é lutar* con la intención de promover la conciencia popular acerca de sus propios derechos. La reacción capitaneada por el gobernador del Estado de Guanabara, Carlos Lacerda, apoyada ampliamente por la derecha brasileña, denunció la publicación como subversiva. Se organizaron marchas multitudinarias contra «el ala comunista del catolicismo», portando como insignia de lucha, el rosario. Ocurría en el Brasil el fenómeno inverso de cuanto habían hecho los católicos cubanos en 1958 contra la dictadura de Batista[62]. El segundo secretario de la Conferencia Episcopal brasileña, monseñor Hilario Pandolfo, declaraba, a este propósito, a la policía: «Si alguno quiere hacer subversión, puede hacerla apoyándose en el Evangelio»; y el arzobispo de Aracajú afirmaba por su parte: «Que también se consideren subversivas las encíclicas.»

De hecho los obispos del Brasil en su declaración del 28 de mayo de 1964 juzgaron la caída de Goulart como una medida «que evitó la implantación del régimen bolchevique, respondiendo así al llamamiento angustioso del pueblo que veía la marcha rápida del comunismo hacia la conquista del poder»[63]. El anticomunismo de mala ley era el del católico integrista Lacer-

---

dictada por la Conferencia episcopal de Colombia en 1944, *Conferencias Episcopales de Colombia*, tomo I, Bogotá 1956, p 73-83 «El oso moscovita» continuó moviéndose muy a sus anchas en Colombia

60 *Hacia una construcción urgente del orden social en Centro América*, en «Estudios Centroamericanos», núm 3 (San Salvador 1946), p. 15.

61 Relación en ICI, núm 214 (15 de abril de 1964), p. 29-31. M MOREIRA ALVES, *L'Eglise et la politique au Brésil*, París 1974, p 96-154, con una interpretación demasiado politizada de la naturaleza y realizaciones de la Iglesia. Tiene el mérito de proponer nuevos enfoques al problema «político» de la Iglesia.

62 La revista española Eccl da a entender que el gobierno hizo amañadamente su propia edicion «con una redacción que induce a la lucha de clases, a ignorar la existencia de Dios y a debilitar el respeto a las leyes» (núm 1187, 1964, p. 501).

63. La revista católica francesa MISSI, núm. 7 (Lyón 1964), p 240-242, sintetiza los acontecimientos con mucha objetividad

da, que en un viaje por Europa acusaba de filocomunista a gran parte del episcopado brasileño[64].

El giro comunista imprimido por Castro a la revolución cubana habría de añadir nuevos ingredientes a un anticomunismo alimentado en motivaciones espúreas.

2. *La vanguardia católica entre 1930 y 1960*

Se cometería una grave injusticia si se descalificara o infravalorara la inmensa obra de caridad y de bondad adelantada por la Iglesia a lo largo de este siglo en todo el continente, la mayor parte de las veces dentro de la hostilidad, el silencio y la pobreza de medios materiales. ¿Es que el amor cristiano se expresa con desigual fecundidad y se manifiesta con menor diafanidad de signo, cuando acoge a los huérfanos y a los ancianos, cuida de los dementes y de los enfermos, evangeliza a las tribus aborígenes, se introduce en las cárceles, establece leprosorios, abre instituciones de preservación femenina, que cuando lucha contra las estructuras de injusticia?[65]

Por estas múltiples formas de caridad la Iglesia expresa su convicción de que para ella el hombre tiene una significación personal, no gregaria ni anónima[66].

Hacia 1940 es evidente la evolución de América Latina. Hay un cambio social, un movimiento de masas, una desintegración de la sociedad tradicional[67]. Los solos esquemas clásicos de beneficencia, conservación y defensa, aparecen ante la Iglesia con su precariedad. El alejamiento del mundo obrero, el crecimiento dramático de un proletariado urbano y campesino, desorganizado, inerme y explotado, llevan a la Iglesia, así sea lentamente y en forma poco homogénea por la disparidad de circunstancias de la enorme geografía latinoamericana, a una percepción más realista de las exigencias pastorales. Es cristiandad y es misión.

Por los años 40, el padre Alberto Hurtado, S.I., fundador de una Acción Católica moderna en Chile, hace ver que el apostolado de la Iglesia, para ser eficaz, ha de volcarse a una acción popular, al conocimiento y compren-

---

64 «Ecclesia», núm 1191 (1964), p 626

65 Cuánto ha escrito en panorámica el padre C Boff, *A opçao pelos pobres durante mil anos de historia da Igreja*, en «Puebla», núm 7 (Petrópolis 1980), p 385-402, puede aplicarse a la Iglesia latinoamericana En la carta pastoral *Sobre el deber social y político* de los obispos de Chile, septiembre de 1962, que analizaremos más adelante, no existe ningún pudor en la exaltación de la asistencia y de la caridad cristiana (texto en «Ecclesia», núm 11/9 [1962], p 1609-1610)

66 Léase a este propósito el *dossier* aparecido en ICI, *La charité catholique*, núm 26 (15 de junio 1956), p 15-24 En la obra dirigida por R Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, se encuentran muchos datos de cada país Véase, asimismo, en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, la parte correspondiente a *Historia de la Iglesia en Latinoamérica*, p 453-691 También J Álvarez Mejía, *La acción social del catolicismo mexicano*, en RJ 2 (1955), p 54-59 E Ospina, *La Iglesia colombiana y el pueblo*, en RJ 1 (1948), p 257-267, citado anteriormente, nota 43

67 F Houtart - E Pin, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, o c., p. 54-84

sión de los problemas sociales. La tarea pastoral no podía desarrollarse sino en el cuadro de una operación social conforme a los principios evangélicos y a la doctrina pontificia. Por otra parte, también incumbía a la Iglesia batallar para que la masa obrera se educara en sentido político y cívico.

En este aspecto el catolicismo chileno se distingue por su madurez. Veinte años antes había contado con la figura del arzobispo Crescente Errazúriz (muerto en 1931) que justificaba las protestas del proletariado, impotente para hacer eficaces sus clamores y del que la Iglesia tenía que ser «su protector natural»[68].

Reservamos más adelante una mención especial sobre el catolicismo social de México, Chile y Argentina, como adelantados de la acción apostólica de la Iglesia en el ámbito de la justicia social.

La reflexión católica sobre los problemas estructurales va madurando en la marcha. La actividad de los comunistas contribuye, en gran medida, a detectar el peligro y los vacíos del apostolado de la Iglesia. Pero todavía en 1964, el politólogo católico chileno A. Magnet, que tuvo la oportunidad de recorrer nuestro continente, podía afirmar que la masa latinoamericana no se inclinaba fatalmente a la solución comunista[69].

Se dan casos en que los católicos, antes de la segunda guerra mundial, cuando el comunismo no constituía numéricamente sino una insignificante minoría en América Latina, perciben que su fuerza reside en la injusticia de las instituciones, y la enuncian a su modo. En el Ecuador «una ala del laicado forcejea por cambios desde las estructuras del Estado». El historiador P.F. Miranda Ribadeneira aduce una cita interesante de esta manera de pensar: «La *Acción Social* –se afirmaba en el Ecuador– no puede prescindir de la *acción política*. El mal está más adentro; está en el régimen, en las instituciones, en las leyes, en las costumbres [...]. La doctrina cristiana tiene en sí el verdadero fundamento de la vida política»[70]. En la Segunda Semana Social Católica de Colombia, celebrada en Medellín en 1938, se afirmó que el liberalismo económico ya había cumplido su misión histórica con los problemas de la industria y del trabajo, y que era impotente para resolver el problema social y contrarrestar al comunismo. «A la avalancha comunista socialista sólo puede enfrentarse, en los países católicos, la escuela social católica, siempre que en la empresa coadyuven valerosamente todos los elementos llamados a participar en ella [...]. La Escuela Social Católica puede y debe afrontar la discusión de todos los problemas relacionados con

---

68 J Considine, *The Church in the new Latin America*, o c , p 42-43. Una buena síntesis de las preocupaciones y realizaciones del catolicismo social en Chile, en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p 648-649

69 Lo asegura después de una entrevista con un apóstol social brasileño, el padre A Melo, animador de las Ligas Campesinas de Recife; éste le decía· «Hay que oponer a un sistema que hace de los pobres el objeto de la revolución, una pedagogía y una sociología que preparen a los pobres a ser los sujetos conscientes y responsables de su propia revolución» (ICI, núm. 223 [1 ° de septiembre de 1964], p 31-40)

70 *La Comunidad eclesial católica en la República del Ecuador*, en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p 597-598 Véase la nota 8 del mismo escrito, con bibliografía

la economía, con la protección de las masas trabajadoras en todos los campos y por todos los aspectos, en la seguridad de triunfar, si sus enseñanzas se interpretan fielmente y se aplican en forma sincera y leal»[71].

Con gran libertad espiritual se insistirá después en que los métodos pastorales clásicos de acción social, empleados en los primeros decenios, no responderán a las imponentes exigencias de la nueva América Latina:

> «No bastan, pues, los sucedáneos llamados círculos de obreros o movimientos sindicales, si el problema de fondo queda al aire –escribía «Latinoamérica» en 1952–. Hay que llegar *hasta la raíz de la desorganización social*. La Iglesia tiene, una vez más en la historia, la misión de ser la defensora de los *oprimidos* en esta porción del globo Si llegaran primero los fariseos, habríamos perdido la gran batalla de este siglo»[72]

Esta formulación tiene el mérito de ampliar los horizontes. La reflexión social había abordado en general el tema del mundo obrero, mundo todavía reducido, y en cierto modo, el menos desprotegido, si estaba sindicalizado. El editorial de «Latinoamérica» pone de un golpe toda la realidad continental: impera una radical desorganización social, existe un mundo de oprimidos[73].

Para la historia del catolicismo social en América Latina, será imprescindible seguir la evolución ideológica de algunas revistas clásicas latinoamericanas. Nos reducimos aquí y en nota, a manera de pura indicación, a un incompleto inventario de títulos significativos. Reflejan la aparición de focos de interés y abren perspectivas orientadoras.

La «Revista Javeriana» de Bogotá, de 1938 a 1944, entre no pocos estudios de carácter social, publicó páginas muy actualizadas e iluminadoras para el momento[74].

«Estudios Centroamericanos» (ECA) de El Salvador, ya desde sus primeros números (1946) abordó el problema social de la región[75].

---

71 J M NIETO ROJAS, *La batalla contra el comunismo en Colombia*, Bogota 1956, p 266 La obra mencionada resulta, sin embargo, demasiado anticomunista

72 Editorial, *El gran problema de América Latina*, enero de 1952 El subrayado del texto que citamos es nuestro También LA, Editorial, *El gran desafío*, diciembre de 1956, p 531-533

73 Trece años mas tarde, celebrándose el 2 ° Congreso de Cáritas en Bogotá, «El Catolicismo», órgano oficioso de la arquidiócesis, escribía en uno de sus números de febrero (1965) palabras muy parecidas «Hay que ir a las causas del mal [ ] Cuando se cede a la tentación de convertir las piedras en pan, lo que en realidad se hace es paralizar brazos para abrir bocas, es decir, se crean mendigos »

74 Por ejemplo V ANDRADE, *Frente a los problemas sociales*, agosto de 1938, p 98-103, *Frente a la realidad social colombiana*, junio de 1939, p 279-285 y julio de 1939, p 7-15; *Los problemas sociales de Colombia*, septiembre de 1941, p 178-186, J M FERNANDEZ, *Una nueva justicia*, en las entregas de febrero, abril, mayo, junio y julio de 1942, *Una justicia social*, octubre 1942, p 213-221, A VALTIERRA, *Realidades sociales colombianas*, mayo de 1944, p 134-144

75 Por ejemplo *Orientacion* y *El Comunismo actúa en Centroamérica*, núm 2 (1946), p 1-5, en donde se habla claramente de la justicia social y de la organización sindicalista cristiana, A. LANDERACH, *El salario, ¿justicia o caridad?*, núm 8 (1947), p 9-19, con estadísticas bien completas de la realidad centroamericana; *Orientación ¿Con quién está la Iglesia? ¿Con los ricos*

En el decenio de 1950 el interés por los problemas sociales se acrecienta. Los editoriales de «Latinoamérica» fustigan las estructuras socioeconómicas del continente y, a través de sus colaboradores, se habla ya de la necesidad de una reforma agraria.

Cobra volumen la preocupación por una nueva metodología apostólica, con la renovación de los planes pastorales que tenga en cuenta la situación socioeconómica, los recursos humanos de la Iglesia y la vitalidad de sus instituciones, la capacidad de respuesta de la comunidad, la necesidad de una acción pastoral de conjunto.

Pero las publicaciones de mayor mordiente, inteligencia y resonancia, se deben a la revista chilena «Mensaje», con sus dos números extraordinarios, que merecieron varias ediciones[76]. Ambos fueron ideados, coordinados y dirigidos por el padre Roger Vekemans, S.I., director del Centro Bellarmino de Santiago de Chile. Aunque la fecha de su publicación parece tardía (1962 y 1963) con relación a las primeras tomas de posición de otros estudios que hemos mencionado, su mérito reside especialmente en la competencia científica con que están redactadas, en el enfoque global que sintetiza la problemática del continente, en la audacia de sus planteamientos y en la intuición con que se proyectan ulteriores desarrollos.

Juntamente con la maduración de las ideas, ese decenio (1950-1959) registra una notable actividad de semanas sociales en Perú, Chile, Colombia, Argentina, Uruguay, Brasil. En este país se celebran congresos rurales arquidiocesanos, uno de cuyos grandes animadores fue don Vicente Scherer, arzobispo de Porto Alegre[77].

El II Congreso Católico de la vida rural, de ámbito internacional, tenido en Manizales (Colombia) a principios de 1953 con la participación de 28 países, puso de manifiesto la situación inhumana en que vivía la mayor parte de la población latinoamericana, a la que se llamó ya «proletariado rural»[78].

Algunas expresiones caracterizan la tónica con que se abordó el problema del campesinado de América Latina: «Hay muchos hombres en pleno siglo XX supercivilizado que mueren de hambre, porque la tierra nutricia se acabó para ellos. Esa tierra que Dios creó para todos los hombres está mal repartida [...]. El problema agrícola, la tierra misma en su fresca realidad es, por tanto, uno de los problemas más angustiosos. Tal vez aquí se dé la última batalla.» El nuncio apostólico en Colombia, monseñor Antonio Samoré, habló «del conflicto entre la ciudad y el campo [cuya] causa radica en

---

y patronos, o con los obreros y los pobres?, núm. 10 (1947), p 1-3; M LIZCANO PELLÓN, *Hacia un nuevo regimen de apropiación de la riqueza*, núm 44 (1950), p 8-15, en que se hace una abierta condenación del capitalismo

76 *Revolucion en America Latina*, número especial (1962, con ediciones subsiguientes), *Reformas revolucionarias en América Latina*, núm 123 (1963)

77 *Impressoes de dois Congressos Rurais no Sur do Brasil*, LA (1955), p 394-396

78 Véase el numero de marzo de RJ (1953)/1, con las colaboraciones de A VALTIERRA, S I, monseñor A SAMORÉ, monseñor M LARRAÍN, V ANDRADE, S I Informacion muy completa en «Testimonio» (Bogota, marzo-abril de 1953)

el hecho de que las grandes ciudades con su continuo crecimiento y su extraordinaria concentración de habitantes, son un producto típico del control sobre la vida económica que ha sido introducida por el hombre a causa de los intereses del gran capital». Monseñor Larraín expuso, de acuerdo con la finalidad del Congreso, «un hecho y una doctrina: su nombre es el proletariado rural en América Latina. Su doctrina: los principios eternos de la Iglesia aplicados a esta situación». Expresiones fuertes de Larraín sonaron de esta suerte: existe la inmensa masa proletaria de «los que penosamente viven al día, sin tener ni seguridad para el mañana, ni posibilidad efectiva de acceder a la propiedad de la tierra, ni aquel mínimum de bienestar material que el Angélico señala como indispensable para la práctica de la virtud».

Monseñor Larraín hizo oportunas puntualizaciones sobre la correcta inteligencia del derecho de propiedad:

> «La Iglesia defiende el derecho de propiedad, consecuencia natural del trabajo y medio eficaz de asegurar la dignidad y progreso de la persona humana. Pero la propiedad que defendemos no es el régimen de propiedad capitalista, sino la humana. No es la limitada para unos pocos, sino aquella de la cual el mayor número, y si es posible, todos participen.»

Citando un documento del episcopado italiano de 1947, el mismo obispo (quien años más tarde repartiría tierras de su diócesis chilena de Talca entre los campesinos) afirmaba: «Al grito marxista: ninguno propietario, nosotros oponemos el cristiano: todos propietarios.» Concluyó la disertación con estas netas afirmaciones:

> «El cristianismo es social o no es. Mientras esa redención no se logre, tendremos los católicos que sentir como aguijón en las carnes dormidas el contraste acusador entre nuestro proletariado rural y la doctrina clara, precisa, apremiante de la Iglesia sobre esta llaga de nuestra sociedad. Lo que se nos pide no es un paliativo superficial a un mal tan hondo. Es una visión de la economía, del trabajo, de la empresa, de la sociedad y del Estado, iluminada por un principio supremo: dignidad de la persona humana, sentido sublime de su vida, primacía del espíritu sobre la materia, trascendencia de nuestra doctrina eterna. Es la urgencia de sustituir ese proletariado rural por un orden económico social donde el hombre pueda vivir como hombre y como cristiano»[79].

Uno de los periodistas extranjeros que cubrió el acontecimiento, impresionado por la nota «revolucionaria» del Congreso, escribió que no se podría ya tachar de retardataria o reaccionaria a la Iglesia católica. Así también algunos comunistas se sintieron sorprendidos de la fuerza ideológica del catolicismo[80].

Simultáneamente con este cobrar conciencia, surgen iniciativas apostólicas que buscan superar los solos esquemas de asistencia o de beneficencia, y

---

79. Texto completo en RJ (1953)/1, p. 92-97.
80. Ibid., p. 68.

llegar a soluciones más radicales, despertando y educando la conciencia misma del proletariado campesino. Señalamos la fundación de las Escuelas Radiofónicas de Sutatenza en Colombia[81], que se extenderán con características propias a otros países, como a los de Centroamérica, Bolivia, el Brasil y el *Movimiento de Natal*, en esta última nación, con el objetivo de lograr la evangelización y promoción humana del mundo rural. Fue su creador el sacerdote y en seguida joven obispo, don Eugenio de Araujo Sales, hacia 1950, en la arquidiócesis de Natal en el nordeste brasileño[82].

El catolicismo social de Bolivia se preocupó seriamente del problema obrero, indígena y agrario al finalizar la década del 40. Su promotor más destacado fue el doctor Raimundo Grigoriou de Lozada, director del Secretariado Nacional Económico Social de la Acción Católica Boliviana. Su memoria de abogado versó sobre el tema *Salario. Salario justo. Salario familiar*, y fue de tanta estimación, que el presidente Villarroel se basó estrictamente en ella para dictar su decreto de 12 de marzo de 1945 sobre asignaciones familiares, la primera realización en Bolivia acerca de esta materia. Este Secretariado publicaba el «Boletín de orientación social» para difundir ampliamente la doctrina social de la Iglesia y fundó además los Sindicatos Agrarios Católicos. En 1949 el Secretariado y los sindicatos presentaron al gobierno las aspiraciones sociales cristianas en esta materia con un programa de innegable avanzada de donde no estaban ausentes puntos como los contratos colectivos de trabajo, la fijación de jornadas de trabajo y salarios, la expropiación de fundos improductivos, la propiedad familiar inalienable e inembargable.

En enero de 1950 la Primera Concentración Nacional de Dirigentes del Apostolado social católico denunció la injusticia de la situación boliviana y se propuso crear un Patronato defensor del indígena, promover la reforma agraria, organizar un movimiento sindical católico, dar impulso a la educación campesina, asumir la defensa del trabajador rural[83].

En numerosos puntos del continente empiezan a pulular inquietudes pastorales de carácter renovado y renovador, creados y alentados por los obispos: en Chile en 1961; el plan de emergencia del episcopado brasileño, en 1962; en la diócesis de Riobamba (Ecuador), en San José de Mayo (Uruguay), en Girardot (Colombia), la Unión Parroquial del Sur (Bogotá). Son algunos entre muchos ejemplos. El clero, especialmente joven –escribía en 1953 H. Muñoz– refiriéndose a Chile, «está francamente descontento de los métodos de apostolado [tradicionales]; ha leído a autores franceses como Godin y Michonneau, ha hecho muchos ensayos audaces en sus parroquias de suburbio y de campo, y todo esto se cristaliza en una viva inquietud»[84].

---

81. Hablamos de ellas en el capítulo XI, dedicado a Colombia, en este volumen.

82. T.G. CLOIN, *Una evangelización en extensión y profundidad. El «Movimiento de Natal»*, en «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 59-60 (1963), p. 30-40. También J. CONSIDINE describe el Movimiento, *The Church in the New Latin America*, o.c., p. 56-63.

83. H. MUÑOZ, *La reforma agraria en Bolivia*, en LA (1953), p. 123.

84. *La Iglesia en Chile*, en LA (1953), p. 517.

Eco bien autorizado de estas preocupaciones pastorales es el discurso de Pío XII a los rectores de seminarios de América Latina, pronunciado en septiembre de 1958, dos semanas antes de su muerte. El papa traza la imagen del sacerdote que debería ser formado en los seminarios latinoamericanos y dice que los que de allí salgan sean:

«Sacerdotes apostólicos, ejemplares, sacrificados; pero ministros del Señor, que viven en medio de su pueblo, que comprenden sus necesidades, que sienten sus dolores, especialmente de aquellos que más tienen que sufrir, no sólo para compadecerlos, sino también para procurar aliviarlos. Sacerdotes penetrados de lo que hoy suele llamarse preocupación social, tan acusada en las nuevas generaciones sacerdotales, que Nos sabemos perfectamente comprender y que desearíamos que no faltara en los vuestros»[85].

3. *Percepción gradual de los problemas*

a) *Prevalecía una visión parcializada*

Sería anacrónico pedir al magisterio episcopal latinoamericano una clarividencia global y una enunciación técnica de soluciones radicales cuando en los primeros decenios del siglo XX no existía industrialización masiva y se carecía de los aportes de las incipientes ciencias sociológicas. Habría que tener en cuenta la preparación intelectual de los obispos, seguramente poco versados en la problemática social, y el cúmulo de problemas pastorales específicamente religiosos que se sentían llamados a afrontar en la mayoría de las repúblicas oficialmente secularizadas, donde el laicado católico tenía escasa preparación y preocupación social. El hecho de la estructura irreligiosa pesaba más que el de la estructura injusta.

La encíclica *Quadragesimo anno* había formulado un juicio muy severo a la dictadura económica, pero de toda la encíclica parece que el episcopado leía unilateralmente o con mayor atención la condenación del aspecto irreligioso del comunismo; en ello procedía coherentemente, aunque con una visión parcial de graves consecuencias.

No está ausente la preocupación de la cuestión social que se manifiesta en las enseñanzas sobre la libertad de asociación, el valor del trabajo, el

85 AAS (1958), p 947-952 Con todo, el discurso previene contra la sola obsesión de lo social, insiste en la conservacion de lo que es específico del ministerio sacerdotal y en que sea el Evangelio, ante todo, el codigo en que se inspire la acción sacerdotal También habla de la unión que se ha de mantener con el obispo En la exhortacion *Menti nostrae,* sobre el sacerdocio y la formación de los candidatos al sacerdocio, el Papa habia indicado que los sacerdotes no debian abrigar ninguna indecision frente al comunismo, pero a renglón seguido afirma claramente «Otros se muestran no menos temerosos y vacilantes frente a aquel sistema económico que se conoce con el nombre de capitalismo, cuyas graves consecuencias siempre ha denunciado la Iglesia Ella ha denunciado no solamente los abusos del capitalismo y del mismo derecho de propiedad que tal sistema promueve y defiende, sino ha enseñado que el capital y la propiedad deben ser instrumentos de la produccion para provecho de toda la sociedad, y medios de sosten y de defensa de la libertad y dignidad de la persona humana» (AAS, 1950, p 696)

justo salario, los deberes de los ricos, las relaciones de armonía entre obreros y patronos, los límites del derecho de propiedad.

La respuesta práctica al problema social se estaba dando en algunas repúblicas, a través de la Acción Social Católica, las cooperativas, las organizaciones obreras como sindicalismo embrionario, las iniciativas para el fomento de la habitación barata, las cajas de ahorro. Creemos que el episcopado y el catolicismo latinoamericano no vieron todavía madura la posibilidad del proyecto corporativo de Pío XI, que en nuestras concretas circunstancias carecía de infraestructura sociopolítica y cívica[86].

En los años treinta tuvieron bastante difusión los sustanciosos estudios del padre Rutten, *Manual de Estudios y de Acción Social*, y *La doctrina social de la Iglesia*. Verosímilmente inspiraron en gran parte las alocuciones episcopales; Rutten presenta lúcidamente los temas sobre la propiedad y el salario tratados en las encíclicas sociales y en la segunda obra mencionada el capítulo IX está consagrado al argumento de «la dictadura económica», que era ya una forma de hablar sobre la injusticia estructural, vigorosamente expuesta por la encíclica de Pío XI.

Se descubre un desequilibrio en la enseñanza social de los obispos, hasta la mitad de nuestro siglo. Emerge ante todo la preocupación por el contenido filosófico del comunismo como amenaza a la fe de nuestros pueblos. Tomamos dos ejemplos, advirtiendo sin embargo, el riesgo de nuestra aseveración, porque habría que conocer y estudiar la posición de otros episcopados[87].

En Colombia existió gran solicitud por la promoción de la Acción Social Católica en los primeros decenios del siglo. Cincuenta años más tarde empezará a ser tachada de paternalista, cuando se emplee la óptica de «Medellín» o de «Puebla», pero como criterio histórico este procedimiento es inadecuado[88]. Se echa de menos un análisis más profundo de las causas por las que el comunismo obtenía algunos resultados en el ámbito obrero y sindical. Las cartas pastorales colectivas de 1936, de 1944 y las dos de 1948 con ocasión de la trágica experiencia del «nueve de abril» de este último año, no insisten en la comprobación de la existencia de una «injusticia institucionalizada» o de «sistemas de opresión», expresiones con que años

86 Sobre la suerte del proyecto, G JARLOT, *Pie XI, Doctrine et Action sociale*, o c , p 276-279

87 En las apreciaciones del problema social y en su conexión con los progresos del comunismo, debía de existir heterogeneidad entre los obispos latinoamericanos Así, el por otra parte virtuoso y benemérito arzobispo de Mexico, monseñor Luis María Martínez, opinaba en 1953 «A pesar de que actualmente existen gravísimos problemas, especialmente en el orden social, creo que el comunismo no es una grave amenaza para México Primero, porque nuestro temperamento individualista hace que lo rechacemos, segundo, porque en la legislación mexicana encuentran los obreros la realizacion de las aspiraciones legítimas que tienen, ya que su articulo 123 está perfectamente de acuerdo con la encíclica *Rerum Novarum*, y, tercero, porque Nuestra Señora del Tepeyac no permitira que México caiga en el abismo comunista», etc Monseñor Martínez había nacido en 1881 y era obispo desde 1923 Murió en 1955 La noticia en Eccl, num. 601 (1953), p 75

88 Para conocer la enseñanza social del magisterio episcopal colombiano, véanse los titulos *Acción Social Católica* y *Comunismo*, en *Conferencias Episcopales de Colombia*, tomo I (1908-1953), Bogotá 1956

más tarde se saturará el lenguaje sociológico y religioso en América Latina. Se trata de documentos magisteriales condenatorios del comunismo, ya bien activo en Colombia; abunda en ellos la referencia al justo salario, a los deberes de los ricos, a las limitaciones del derecho de propiedad señalados por las encíclicas, al derecho al trabajo, pero falta un equilibrio de contenidos que señale no solamente los aspectos antirreligiosos del marxismo, sino también las lacras sociales profundamente incrustadas en la sociedad colombiana caracterizada por una estructura global de injusticia[89].

Un tono semejante, más de prevención y de condena, se advierte en una carta circular del arzobispo de Sucre, monseñor Clemente Maurer, en noviembre de 1952[90]. No le faltaba razón en la denuncia de las actividades marxistas que alcanzaban desde las cátedras universitarias hasta el descrédito lanzado contra el clero extranjero, pasando por la agitación sistemática en los medios indígenas y mineros. Reconoce que son «en gran parte culpables de tal estado de cosas los católicos de puro nombre, de fórmula, que se contentan con la misa dominical», e insiste en que «se pongan en práctica las normas de la Iglesia en lo referente a la santidad del matrimonio, educación cristiana de los hijos, justicia y amor en el trato con los obreros y subalternos»; no se insiste en una de las causas radicales por las que el comunismo podía desarrollar tan amplia y eficaz propaganda: la injusticia de la estructura social y económica del país.

La circular del arzobispo de Sucre ha de leerse, con todo, dentro de la coyuntura histórica de 1952, ante el temor de una reforma de la enseñanza, de inspiración marxista, por lo que, al mes siguiente, era todo el episcopado quien declaraba que, de aprobarse semejante reforma, «nos veríamos obligados a levantarnos en masa para hacer oposición enérgica (por todos los medios legítimos), a la infiltración, o por mejor decir, a la imposición comunista».

b) *El catolicismo social de los primeros decenios. Paraguay y Uruguay*

Puesto que estamos hablando de la vanguardia católica y de la percepción gradual de los problemas, es preciso advertir que falta un estudio global de lo que podríamos llamar «catolicismo social latinoamericano». No faltan, ni con mucho, en diversas iglesias de América Latina, los protagonistas lejanos de una honda preocupación social que rescatan a la acción de la Iglesia de la generalizada acusación de falta de clarividencia y de coraje.

Mencionemos, para empezar con un personaje émulo de los más avan-

---

89. En la carta pastoral del 6 de mayo de 1948, por ejemplo, a un mes escaso del «bogotazo», los obispos se detienen en la enumeración de las causas de tipo religioso, familiar y moral que han deteriorado profundamente la vida nacional. Se esperaría un análisis de las condiciones de injusticia imperantes (ibid., p. 465-466). Llama la atención que en la carta pastoral del 29 de junio de 1948 no se mencionen las precisiones acerca del derecho de propiedad hechas por Pío XII en el discurso conmemorativo de los 50 años de la promulgación de la encíclica *Rerum Novarum*, pronunciado el 1.º de junio de 1941.

90. Texto en Eccl, núm. 599 (1953), p. 5.

zados obispos de los años postconciliares, al obispo de Asunción, Juan Sinforiano Bogarín, quien en su defensa de los campesinos paraguayos en el lejano 1908, frente al silencio del gobierno, fue el único ciudadano que se dirigió a las autoridades vanamente, «reclamando ayuda para los parias del Alto Paraná». Rafael Barret, impulsor del catolicismo social, escribía: «A monseñor Bogarín le oí decir en broma una vez: lo que necesitan aquellos infelices es que les visiten unos cuantos anarquistas»[91].

Contemporáneo del obispo Bogarín y contiguo por geografía, emerge la figura del arzobispo de Montevideo, Mariano Soler, cuyas preocupaciones y doctrina social podrían ocupar puesto de honor en las futuras conferencias episcopales latinoamericanas de Medellín o de Puebla. Inspirado en la encíclica *Rerum Novarum* (1891), escribía una pastoral de cuaresma sobre la cuestión social en 1895, de la que citamos dos apartes:

«La civilización moderna lleva en su frente el signo fratricida del odio: en medio del brillo del progreso material, en medio de grandes capitalistas y millonarios ha aparecido el pauperismo, que crea y conserva verdaderos ejércitos de miserables, y el proletariado, que echa sobre la tierra millones de criaturas racionales sin hogar, sin tradiciones y sin pan para mañana, verdadera mercancía humana puesta a merced de las fluctuaciones del mercado.»

«Como por una parte la fuerza se halla en el capitalista, y la libertad ilimitada le da derecho de hacer el uso que le dé la gana del capital, es muy natural que en dicho uso mire su interés personal. Ahora bien: su interés personal consiste en tomar la mayor parte de la ganancia del producto, y dejar la más pequeña al trabajador. Como el patrón lo que busca es producir mucho y barato, de aquí la violación del domingo y días festivos, el exigir al obrero más horas de trabajo, el emplear a las mujeres y a los niños en las fábricas mediante un escaso jornal, y en trabajos que no son proporcionados ni a su sexo ni a su edad»[91a].

Junto al arzobispo trabajaba el padre Pedro Oyazbehere, que promovía con fogosa pasión la causa de la justicia.

México y Chile merecen una consideración particular como iglesias adelantadas en la reflexión y en las realizaciones del apostolado social.

c) *El catolicismo social mexicano anterior a la revolución*

El catolicismo mexicano no tuvo que esperar la revolución para proponer soluciones. Lo que el obispo paraguayo, Bogarín, expresaba en 1908, lo decía a su manera el sacerdote Francisco Banegas, futuro obispo de Querétaro, en uno de los congresos sociales católicos de comienzos de nuestro siglo.

---

91. Cit. por A. METHOL FERRÉ, *Paraguay, apogeo y fin de la república liberal* en *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTIN) XXVI/2, p. 624.

91*a*. Para un estudio de fondo sobre el catolicismo social del Uruguay, véase C. ZUBILLAGA - M. CAYOTA, *Cristianos y Cambio social* («Serie Investigaciones», 26, 27 y 28), Montevideo 1982. Las citas en la misma serie, núm. 26, p. 125-126.

«El trabajador, a cambio de esta fatiga terriblemente penosa, no recibe sino de 18 a 25 centavos por día, parte en moneda, parte en especie; y esto parece todavía demasiado a los propietarios, que disminuyen este salario de manera ingeniosa. Hemos comprendido el socialismo. Señores ricos, no hay términos medios: o ustedes abren su corazón a la caridad cristiana, disminuyendo el número de horas de trabajo y aumentando el salario, o ustedes acumulan sobre sus cabezas el odio y el rencor y serán sepultados con todas sus riquezas.»

La preocupación social del catolicismo mexicano se incuba en el decenio de 1870, cuando fueron incorporadas a la Constitución nacional las leyes de reforma de 1857. Aparecen en diversos lugares las sociedades católicas para defender las exigencias de la caridad y fomentan la piedad y la acción cívica mediante la prensa y las escuelas. Meyer hace notar que el clero se volcó hacia el pueblo y redescubrió su dinamismo. Se revalorizan las parroquias de tipo rural, donde al mismo tiempo se catequiza y se alfabetiza. ¿Es una simple coincidencia que ya Pío IX haya escogido como sedes diocesanas a pequeñas cabeceras de regiones ampliamente rurales?

Por influencia del catolicismo social alemán, cuya ideología y vocabulario se adoptan en México, de la encíclica *Rerum Novarum* y de una nueva generación de sacerdotes y laicos, se entró con nuevos bríos en el campo social, favorecido todo por la política de tolerancia del porfiriato. El catolicismo mexicano se abre al horizonte de los nuevos problemas planteados por la situación de los obreros, de los campesinos y de los indígenas. En 1891 el arzobispo de México, monseñor Labastida, tiene ya la idea de realizar un Congreso Católico. En 1900, el obispo de la zona agrícola de Chilapa, propone la idea de un congreso al Círculo Católico de Puebla.

Todo ello favorece que en 1903 se realice en Puebla el primero de esta clase de congresos sobre los problemas sociales, agrícolas e indígenas de la nación. En el de Puebla se abordaron los temas del naciente sindicalismo mexicano, cajas de ahorro, situación de los indios, y se concluye con la convicción de que existe un problema global de carácter económico, social, educativo y político. En el congreso de Morelia, 1904, se habla del empleo de tiempo completo, de la asistencia económica y cultural que había de prestarse al obrero, de la lucha contra el alcoholismo, de la promoción de la raza indígena y aun se toca el tema de la vacunación. En el congreso de Guadalajara celebrado en 1906 se trata del salario individual y familiar, íntegro y efectivo, de la higiene en las casas de los trabajadores y en los centros fabriles y de la conservación de la propiedad indígena. En el de Oaxaca, 1909, se torna sobre los temas anteriores y se hace énfasis en una justicia social realmente efectiva.

El obispo de Tulancingo, Mora del Río, reunió en 1903 a un grupo de hacendados para sensibilizar su conducta frente a la situación moral y material de los peones. Entre 1904 y 1912 se celebran congresos y semanas agrícolas y sociales en Zamora, Tulancingo, León, México y Zacatecas, en que se estudiaron temas de gran importancia, tales como el alcoholismo, los jornales, las escuelas rurales, la mortalidad infantil, el fomento de la vivienda familiar, el ahorro.

Como precursor del sindicalismo cristiano, había nacido en 1895 en Guadalajara el Círculo de Obreros Católicos. Diez años más tarde se propaga el movimiento de Operarios Guadalupanos y toma fuerza el Círculo Católico Nacional con incidencia sindical, entre cuyas figuras más destacadas pueden señalarse J.M. Troncoso, Antonio Correa y Miguel Palomar. Sus iniciativas tuvieron el gran mérito de enrumbar la acción de la Iglesia de una actitud de piedad tradicional a una actividad social y sindical.

La revolución mexicana no puede menos de reconocer la influencia que experimentó de parte del catolicismo social. Efectivamente, bajo los últimos días del porfiriato nació el Partido Católico Nacional (mayo de 1911) con 35 miembros destacados, que ejercita una acción preponderante bajo el Maderismo. Su antecedente inmediato había sido la fundación del Círculo de Católicos bajo la dirección de Gabriel Fernández Somellera. Entre sus objetivos sobresalen la promoción de la libertad religiosa sobre bases constitucionales, la libertad de enseñanza, la efectividad del sufragio, la aplicación de soluciones cristianas al problema social, la fundación, desarrollo y fomento de instituciones de crédito para la agricultura y pequeñas industrias. Su efímera existencia marcó, no obstante, numerosas iniciativas social-cristianas en ámbitos federales y estatales en favor de obreros y campesinos, lo mismo que en uniones profesionistas o sindicatos.

En 1913 la llamada Gran Dieta de Zamora (nótese aún el propio origen social católico alemán del vocablo) abre el camino al desarrollo de un sindicalismo católico moderno. Los temas tratados fueron éstos: salario básico familiar, arbitraje obligatorio entre capital y trabajo antes de recurrir a la huelga, seguros para accidentes de trabajo y enfermedades. Su primer resultado fue la fundación del primer sindicato de sentido bastante moderno de la palabra, bajo la inspiración y tenacidad del padre Méndez Medina, S.I., de Trabajadores de la Construcción (1913). Existe una sintomática identidad de conclusiones entre los postulados de esta iniciativa católica y los artículos laborales de la anticatólica Constitución de 1917. Casi constituiría una sorpresa o una irrisión compararlos con lo que 25 años antes había propugnado León XIII. No obstante la época de agitación que se vivía, los obispos alentaron la propagación de los sindicatos cristianos, especialmente los obispos Mora del Río, Ruiz, Orozco y Jiménez y Valverde Téllez.

d) *El catolicismo social mexicano después de la revolución*

En 1921 se reunió el Congreso Nacional Obrero en Guadalajara, presidido por su arzobispo, Orozco y Jiménez, al que asistieron 1200 delegados representantes de 80 000 afiliados y se fortaleció la CNCT o Confederación Nacional Católica de Trabajadores, que llegó a contar 353 sindicatos diversos. En 1924, ante la fuerza que suponía el movimiento, la Comisión Parlamentaria negó a los católicos su participación en los proyectos de ley laboral. Con el conflicto religioso de 1926 se liquidó el movimiento sindical cristiano.

Tampoco la reforma agraria puede atribuirse totalmente a la revolución.

Desde 1903 abundan los pronunciamientos episcopales sobre el equitativo reparto de tierras. Un folleto editado en México y un documento de la Confederación Católica del Trabajo, publicaron en 1923 la declaración del arzobispo primado, Mora del Río, bajo el título de *El problema agrario en la república mexicana.* Los revolucionarios se inquietaron y el documento fue largamente comentado en la Cámara de Diputados. El diputado por Michoacán se expresaba en estos términos:

«Encontrándose el enemigo en el mismo terreno de la conquista social en que nos encontramos, ¿somos nosotros los desorientados o ellos han claudicado firmando la capitulación que en este momento acabo de leeros y que exhibo ante la nación entera como prueba de que la revolución mexicana ha seguido derroteros de justicia que ellos nunca habían aceptado? Pero hoy, de la manera más solemne afirman el ideal que ha animado el movimiento social en México: la Revolución representada por esta Cámara desea saber si la doctrina que contiene este documento es la de la Iglesia católica de México» («Diario de Debates», 26 de diciembre de 1924).

Pocos días más tarde el arzobispo Mora del Río respondía «¡sí!», en el diario gubernamental «El Universal» y recordaba que la Iglesia católica había sido la primera en México «en preocuparse de las cuestiones sociales», hacía una evocación histórica de su actividad de 1903 a 1913, sin olvidarse de subrayar los aspectos positivos del artículo 123 de la constitución, precisando que se inspiraba directamente en la Gran Dieta de Zamora de 1913, cuyo programa incluso era más completo. Las realizaciones católicas contradecían a las acusaciones que achacaban a la Iglesia la obstrucción del progreso social para apoyar intereses creados. De esta suerte habrá que entender la afirmación del arzobispo de México, monseñor Luis M. Martínez, que hemos citado anteriormente en la nota 87.

Sin embargo, la preocupación social católica de los años que siguieron inmediatamente a la revolución mexicana parece haberse limitado en sus objetivos y en sus métodos, de acuerdo con cuanto expone el historiador norteamericano Robert E. Quirk en un coloquio de gran altura celebrado en la Universidad Notre Dame de Washington en 1963.

La Iglesia mexicana, no pudiendo aceptar en aquellos años las diversas respuestas laicistas al problema social, se dio a elaborar un proyecto corporativista distanciado de las circunstancias, inspirado en la supuesta armonía y efectividad social de los gremios medievales. Aceptaba cierta visión tradicionalista de las desigualdades de la sociedad y de las relaciones verticales y paternalistas de sus miembros. El proyecto confiaba demasiado en la eficacia del solo amor cristiano. Por cierto, el catolicismo mexicano no se opuso a la política agraria, y, en 1924, el Comité Central de la Confederación de asociaciones católicas de México publicó una proclama amonestando a todos los terratenientes para que cumplieran sus deberes sociales. Los obispos no descalificaron una reforma agraria, sino muchos aspectos de la que perseguía y realizaba –todavía sin mucho entusiasmo– el gobierno revolucionario.

Los católicos propugnaban la preservación de la vida familiar, el salario

mínimo, la reglamentación del trabajo femenino y de los niños, subvenciones para viviendas, seguridad social, compensación obrera, comités permanentes de arbitraje, participación en los beneficios, protección contra la concentración de la riqueza y ayuda a la agricultura. Pero tal programa no era factible por parte de los católicos excluidos del poder político. Aunque las reformas sociales nacidas de la revolución se llevaron a cabo muy limitadamente después de su triunfo, los proyectos de la Iglesia no podían competir con la radicalidad y con los medios legales del gobierno. Éste prometía soluciones inmediatas, en tanto que el programa de la Acción Católica, aunque era magnífico, las presentaba a plazos tan dilatados, que en la práctica eran inexistentes. Tal es el juicio del profesor Robert E. Quirk.

Empero es inadmisible históricamente la afirmación generalizada que se hace en el estudio de colaboración *Rebelión campesina y cambio social*, editado por Henry A. Landsberger en 1974 (traducida del inglés y publicada en castellano en Barcelona, 1978, pág. 418), de que la Iglesia combatió toda reforma hasta con la amenaza de excomunión. Se dice allí también que «la rebelión de los "cristeros" instigada por la Iglesia, representó una forma extrema de oposición». La mayor parte de los obispos estuvo en desacuerdo con la insurrección armada y la misma sublevación tuvo precisamente como uno de sus objetivos la recuperación auténtica de una revolución social que desde tiempo atrás empezaba a ser adulterada.

e) *El catolicismo social chileno*

Otra comunidad católica digna de nuestra atención en los primeros decenios del siglo XX dentro del campo de las percepciones y realizaciones sociales es la de Chile. A su cabeza estaba el arzobispo Ignacio González Eyzaguirre, llamado «Padre y Apóstol de los obreros», cuya carta pastoral del 1.° de mayo de 1910 «es una obra maestra en materia social» (Fernández Pradel). «Gracias a su iniciativa y al poderoso concurso de su inteligente y consagrado vicario general, don Martín Rücker Sotomayor, se logró centralizar en un organismo único todo el movimiento social del país: la Federación nacional de las Obras sociales católicas quedó constituida definitivamente en el primer Congreso Social Católico (septiembre de 1910), congreso cuya idea y éxito se debieron a monseñor González Eyzaguirre, apoyado por todo el episcopado»[92].

La Federación tenía su sede en Santiago con un comité para estimular frecuentes reuniones y la acción de cinco consejos permanentes correspondientes a las cinco secciones del Congreso social: obras religiosas, educación popular, obras sociales, obras económicas y propaganda. Su actividad descolló por la creación de un Secretariado General, con un Fondo de trabajo y

92. F. ALIAGA ROJAS y J. OSORIO VARGAS, *Historia de la Iglesia en Chile en el período 1914-1939*, ibid., p. 647-651. Los dos autores no descartan «una acción social de índole paternalista». Seguimos de cerca a J. FERNÁNDEZ PRADEL, *Le Chili après cent ans d'Indépendance*, París 1912, p. 175-191

un Secretariado General Popular, destinado a proporcionar gratuitamente a los obreros todas las informaciones y a prestarles todos los servicios de que necesitaban, para acciones judiciales, problemas en la aplicación de las leyes, solución de sus contratiempos, por ejemplo en materia de accidentes de trabajo.

Estos fondos de trabajo y los secretariados se multiplicaron por todo el país produciendo un gran bien. A excepción de algunas asociaciones laicas de socorros mutuos y de sociedades de resistencia obrera o de gremios, creados en Santiago, en Valparaíso y en alguna que otra ciudad, «fue la Iglesia –escribe Fernández Pradel– quien provocó el estudio de la cuestión social; en las iniciativas de la Iglesia era preciso buscar las iniciativas y los esfuerzos serios para elevar el nivel moral del pueblo, para reagruparlo, hacerlo previsivo, mejorar las condiciones de su existencia facilitándole la adquisición de habitaciones higiénicas y procurándole distracciones sanas».

Es de notable importancia la creación de una cátedra de economía social en la Universidad Católica, si bien tenía una orientación un tanto polémica contra los peligros del socialismo. En los seminarios de Santiago y Concepción se crearon igualmente cátedras semejantes. Hacia 1885, el obispo monseñor Valdivieso había fundado los Depósitos Agrícolas de Banco para fomentar préstamos a los cultivadores pobres para el tiempo de la cosecha. Más tarde los jesuitas crearon en Llanquihue cooperativas de venta para los colonos. En 1910, las mutualidades instituidas por la Iglesia para afrontar los azares de la enfermedad, el desempleo, la muerte, se extendían por todo el país. Los Centros de la Unión Nacional contaban unos 50 000 obreros asociados. Las Sociedades de San José agrupaban cerca de 20 000 miembros, con cajas de ahorro, socorro mutuo, diversión honesta, círculos cinematográficos, teatros populares. Todas estas instituciones estaban impregnadas de mucha vitalidad religiosa gracias al celo del sacerdote que las dirigía, padre Miguel León Prado. Funcionaban otras organizaciones sin tantas exigencias religiosas, como los Centros de la Unión Nacional con unos 15 000 obreros católicos. Laicos preparados en asuntos económicos asesoraban estas iniciativas. Funcionaban asimismo Ligas de trabajo y Círculos de obreros en la capital y en provincia.

La Iglesia se preocupó por los problemas de la salud y de la mortalidad infantil en un país que entonces alcanzaba una alta natalidad en las clases populares, fomentando la instrucción de las madres obreras y campesinas y la construcción de viviendas higiénicas. Nacieron la Población León XIII, la Población Sofía Concha y la Población San Eugenio, como barrios modelo que pretendían solucionar los problemas de los hacinamientos inhumanos y las barriadas degradantes. Los diputados católicos del Congreso lograron la aprobación de una ley llamada de *Habitaciones obreras,* que estimulaba tales empresas con la exención de impuestos y la concesión de garantías legales. La euforia católica podía traducirse en el testimonio de un extranjero que auguraba para Chile la suerte de ser «la Bélgica suramericana».

Merecería un estudio particular el magisterio de los arzobispos Ignacio González Eyzaguirre y Crescente Errázuriz, no obstante conservar todavía

un tono de ciertos acentos paternalistas. Prestó un magnífico servicio a la causa católica en favor del proletariado la «Revista Católica» con incisivos artículos destinados a sacudir las conciencias. El 1.° de enero de 1922, escribía, por ejemplo: «¡Y todavía hay quienes niegan que existe la cuestión social! ¡Y todavía hay personas de esclarecido talento, sacerdotes distinguidos por su labor intelectual, que no pueden ver este pavoroso problema cuya solución constituye en todo el orbe la más honda y la más constante preocupación!»

En 1932 el episcopado chileno afirmaba unánimemente: «Enseñemos, propaguemos, anunciemos con todos los medios posibles de publicidad y propaganda la doctrina social y económica que nace del Evangelio»[93]. En 1944 el obispo Manuel Larraín empleaba ya un lenguaje sensiblemente moderno: la Iglesia con los papas pide una profunda reforma social y por una razón evidente. La organización social está lejos de ser cristiana con errores e injusticias, que un cristiano no puede aceptar. En el campo de los principios las ideas cristianas sobre la propiedad y el trabajo han sido sustituidos por un concepto pagano de los mismos. Existe una injusta distribución de la riqueza, un hecho que ha establecido la miseria como un producto normal de la sociedad moderna y ha creado el conflicto de clases, no el concepto cristiano de cooperación y de armonía. En una palabra, el orden social requiere una reforma radical y es deber del católico, luchar por ella[94].

f) *El catolicismo social argentino de los primeros decenios*

Las realizaciones del catolicismo argentino ocupan también como vanguardia social y como ejemplo de percepción de los problemas sociales de la nación un lugar eminente, junto al de México y de Chile. Seguimos en este punto, en líneas generales, la presentación que hace el historiador y sociólogo argentino Néstor Auza, en su compendio *Los católicos argentinos y su experiencia política y social.*

La preocupación por el problema social ya había aflorado en el Congreso nacional de los católicos celebrado en 1884. La gran figura promotora de los célebres Círculos de obreros y a quien se debe particularmente el despertar más eficaz de la conciencia del catolicismo frente a los problemas sociales de su tiempo, fue el padre Federico Grote, sacerdote redentorista alemán que conocía con exactitud la realidad social argentina. La obra de los círculos «compitió con el socialismo y salvó el honor del catolicismo en aquellos primeros años del siglo XX». Y era que muchos no percibían que en un país como Argentina, «donde el trigo crecía en las calles», pudiera existir un problema social, como tampoco veían una amenaza en el socialismo que les parecía más una tendencia política que económica.

La finalidad pretendida por los Círculos era, ante todo, la de recuperar para la Iglesia a las masas obreras y evitar la descristianización que llevaba

93. Citado por J. CONSIDINE, *The Church in the New Latin America,* o.c., p. 44-46.
94. Citado ibid., p. 45.

consigo el socialismo. Para Grote, la formación de círculos de obreros abiertos a distintas profesiones, edades y orígenes, venía a llenar un vacío: la ausencia de organizaciones católicas de hombres. Pero crear agremiaciones en aquellos años acaballados entre los siglos XIX y XX suponía una empresa colosal de competencia con las organizaciones anarco-socialistas de un país en plena efervescencia como la Argentina de las mareas inmigratorias. Además, frente a la miseria de los obreros con sueldos de 50 pesos, totalmente insuficientes para vivir, se alzaba la sordera de las clases altas que más de una vez acusaron de socialista al padre Grote.

Cuando incomprendido por la curia arzobispal de Buenos Aires, hubo de abandonar la obra en 1912, el padre Grote dejaba establecidos 77 círculos con 23 000 afiliados en todo el país, 21 edificios propios y un capital de un millón de pesos.

El fundador se opuso a la denominación de «católicos» que se quería añadir a los círculos. Había que evitar la apariencia de confesionalidad para que se abrieran con mayor eficacia apostólica a toda clase de personas y para ejercer así un mayor influjo cristiano.

Más que en otros países latinoamericanos la encíclica *Rerum Novarum* fue difundida por la prensa católica y la obra de los círculos podía ofrecerse como alternativa al incipiente sindicalismo de anarquistas y socialistas cuya finalidad era, ante todo, la agremiación para la lucha de clases dentro del medio heterogéneo, explotado y tumultuoso del proletariado nutrido por la inmigración masiva venida de Europa.

El catolicismo argentino celebró desde fines del siglo pasado hasta 1942 congresos de diversa índole para estudiar y exponer sus preocupaciones sociales. Además del congreso nacional católico de 1884, se organizaron otros dos en 1907 y en 1908, de fuerte acento social. Pero los de mayor interés social fueron los llamados *Congresos de los Círculos* celebrados en distintas ciudades entre 1898 y 1942. En todos ellos campeó la inquietud de responder a las exigencias de la justicia preconizadas por la doctrina de la Iglesia. Aunque a veces el lenguaje parece un tanto retórico, su contenido y sus conclusiones están impregnados de un hondo sentido de lucha por la justicia.

A un gran laico católico, el ingeniero Alejandro Bunge, se debe la creación en 1912 de la Confederación Profesional Argentina, formada por la asociación de todos los gremios. En 1923 la componían ya los gremios de carpinteros, estibadores, caldereros, electricistas, pintores, albañiles, jornaleros, telegrafistas, costureras. El soporte de todo lo constituía la obra de los círculos.

Fue un infortunio que este intento de estructurado sindicalismo cristiano se paralizara hacia 1922 por los conflictos internos y por la intervención inoportuna, incomprensiva y autoritaria del arzobispo de Buenos Aires. Los Círculos no fueron afectados y continuarán funcionando.

Otra actividad desarrollada por los Círculos de obreros, muy original y de gran audacia, fue la de las conferencias populares, iniciada en 1916 y ampliada a otras ciudades distintas de la capital. Eran conferencias y deba-

tes públicos sostenidos en calles, plazas y salones de las barriadas, con oradores preparados, sacerdotes y laicos, para exponer los principios de la doctrina social católica. En 1916 se llevaron a cabo 186 en calles y plazas y 64 en salones. Se pronunciaron 693 conferencias, se distribuyeron 300 000 hojas de propaganda con textos de la doctrina social y se fijaron 22 000 carteles. El público que asistió ese año se calcula en 250 000 personas. Así, los católicos disputaron la calle a los socialistas y anarquistas, y tuvieron que correr numerosos riesgos personales. «En muchas oportunidades fue necesario defenderse con medios que estaban más allá de poner la otra mejilla.»

Los católicos timonearon la situación y «lograron el objetivo de difundir sus enseñanzas y obtener el aplauso de vastos auditorios que, por vez primera, se enteraban de que existía una doctrina social católica con soluciones para la cuestión obrera y laboral». Su actividad se prolongó hasta 1934.

Los Círculos siguieron funcionando y en sus congresos de 1930, y, sobre todo, de 1942, intentaron constituir un sindicalismo católico. Tenían a su favor ante la opinión pública y la historia argentina numerosas realizaciones logradas por ellos especialmente en el campo de la legislación laboral. Pero a poco se encontraron con la intransigente política del período peronista que bloqueó toda iniciativa de un sindicalismo libre y confesional.

Pasamos por alto otras realizaciones del catolicismo social argentino, como la Liga Democrática Cristiana fundada en 1902 pero disuelta infortunadamente en 1919 por decisión eclesiástica, el periodismo cristiano al servicio de la causa obrera, los congresos de la Orden tercera franciscana a principios del siglo. Pero debemos señalar que gran parte de la legislación laboral de la nación se debe a ese catolicismo social y al trabajo de los diputados católicos, que llega hasta 1948. Todo esto se obtuvo no por las presiones de los socialistas sino por el tesón de los católicos.

No hemos de magnificar el volumen dando la impresión de que todo el catolicismo argentino entró al combate. En páginas anteriores se citaron las expresiones del obispo Miguel d'Andrea, en 1954, que siendo aún sacerdote había tomado parte en el movimiento social y conocía bien el terreno, cuando deplora la indiferencia de los cristianos frente al problema social. Cuanto realizó la Iglesia en los primeros decenios de este siglo se debió a una *elite* de personas convencidas, especialmente de los laicos. Se advierte una diferencia entre el catolicismo social chileno y el argentino, ya que aquél estuvo normalmente flanqueado por obispos de mucha resolución, lo que no ocurre en el caso de la Iglesia argentina.

En otros dos países de mayoría indígena, Ecuador y Perú, donde imperaban visibles situaciones de injusticia, encontramos declaraciones anteriores a 1940 que denuncian la iniquidad del sistema, aunque no empleen tal fraseología. Así, el obispo de Guayaquil, monseñor José Félix Heredia, interpelaba a los dueños de la precaria economía ecuatoriana de este modo:

«Los dueños de las haciendas, de fábricas, de casas de comercio, que se dicen católicos, ¿pagan a sus trabajadores y empleados, y sobre todo empleados del campo, un jornal o sueldo siquiera humano, si no ya familiar a que tienen derecho y es reclamado por la justicia? O, tal vez, ese sueldo, esa

paga, son de hambre, de miseria, por donde al menos indirectamente, se está favoreciendo el advenimiento del comunismo a nuestro suelo?»[95]

Todavía campea demasiado el espectro del comunismo en la motivación de la justicia, pero podría pensarse, como lo hará briosamente el arzobispo de Guatemala en los años cincuenta, que había que sacudir a los ricos y poderosos por lo menos con la amenaza de una catástrofe provocada por su egoísmo.

Las declaraciones de la jerarquía peruana, anteriores a 1930, llaman asimismo la atención por su carácter resuelto en favor de los indígenas y de los trabajadores. El VII Concilio de Lima en 1912 había escrito que los hacendados, mineros y patronos, debían recordar que «los indígenas que en su provecho cultivan los campos con el sudor de su frente o arrancan, con peligro de sus vidas, los tesoros escondidos en las entrañas de la tierra, son hijos de Nuestro Señor Jesucristo, lo mismo que los patronos», por lo cual «exhorta encarecidamente, amenazándolos con la ira de Dios, a que los traten con benignidad y cariño, reconozcan y protejan sus derechos» y les paguen un salario correspondiente a sus trabajos, necesidades y familias. «Los confesores –dice el Concilio–, misioneros, predicadores, párrocos, expliquen con libertad apostólica la gravedad del pecado contra la justicia y la caridad que cometen aquellos patronos que convierten a los indígenas en verdaderos esclavos o les niegan el salario estipulado o los explotan despiadadamente» (*Const.* 481).

El VIII Concilio celebrado en 1927 «lamenta la falta de justicia y caridad cristiana con que algunos capitalistas, olvidados de Dios y adoradores del becerro de oro, oprimen a la clase trabajadora». Deplora igualmente los excesos de algunos sindicatos que mantienen y fomentan el odio de clases, las huelgas ilícitas y la zozobra social. «Para solucionar el problema social busquen [obreros y patronos] en los preceptos del Evangelio y en la práctica de las virtudes cristianas la necesaria armonía de clases fundada en el respeto a las normas inflexibles de la justicia y a los dictados de la caridad» (*Const.* 208).

Llama la atención el acento de la Constitución 209:

> «De un modo especial recomendamos a los acaudalados que miren con predilección a las clases trabajadoras y menesterosas y se esfuercen por mejorar, con obras sociales llenas del espíritu del Evangelio, la condición intelectual, moral y económica de los proletarios, recordando que los pobres fueron el objeto especial de la ternura de Jesucristo, que prefirió pertenecer a la clase obrera y vivir de su trabajo desde su juventud»[96].

---

95. F. Miranda, *La Comunidad eclesial del Ecuador* [...], o.c., en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin) XXVI/2, p. 597.

96. *Constitutiones Synodi Provincialis Limanae*, 1912, Lima 1912. Los artículos mencionados en el texto son retomados también por la carta colectiva del episcopado peruano del 25 de enero de 1958, de la que tomamos lo referente al VIII Concilio de Lima celebrado en 1927. No obstante esto, persiste un interrogante: tales afirmaciones y enseñanzas han quedado en gran parte ineficaces. «Con frecuencia no se llama la atención sobre abusos sociales del Estado, de las organizacio-

Aunque el pasaje hoy pueda ser calificado de paternalista, descubre suficientemente la convicción de la Iglesia, que algunos hacen pasar por descubrimiento reciente, de la identificación de Cristo con los pobres.

El episcopado latinoamericano se va motivando gradualmente con esta dinámica. Podría sostenerse que el planteamiento de los problemas sociales de América Latina en forma moderna asoman ya antes de 1940 bajo la inspiración de la Acción Católica e independientemente del influjo comunista: se manifestó en la preocupación por la organización sindical cooperativa en diversas naciones, y el movimiento cobró fuerza a fines de ese decenio independientemente de la guerra fría.

g) *El influjo de la base católica y del magisterio del Papa*

La percepción del problema social en sus causas más profundas, arranca, sobre todo, de la base o periferia católica: de sociólogos, de escritores, de revistas, de sacerdotes o laicos inquietos, del influjo de pastoralistas y apóstoles, como los jesuitas chilenos Fernández Pradel y Alberto Hurtado, del padre L. Brentano en el Brasil, de los colombianos Vicente Andrade, Juan Álvarez y Francisco Javier Mejía, también jesuitas; de laicos sensibilizados y competentes, como el doctor Raimundo Grigoriou, en Bolivia, y de sacerdotes íntimamente compenetrados de las aspiraciones populares, como los padres Julio Tumiri entre los mineros de la misma república y McGrown, en la selva boliviana; de pastoralistas, sociólogos y predicadores que visitan detenidamente Latinoamérica, como el canónigo Cardijn, el canadiense padre Joseph Lédit, el canónigo Boulard, el padre Lombardi, y más tarde, el sacerdote F. Houtart. No debe olvidarse el poderoso influjo de Maritain en Argentina y en el Brasil[97] en el decenio de 1930, que produjo amplias polémicas. Quizás inspirado en los grupos maritanianos de que formaba parte, se destacó por su obra social en Bolivia el joven agrónomo Enrique Rocha, promotor de una cooperativa de ahorro entre los colonos de Cliza.

El magisterio pontificio debió de contribuir en medida no escasa a la formación de la conciencia del magisterio episcopal de nuestro continente frente a la globalidad de los problemas y a sus causas profundas. Después de la segunda guerra mundial, Pío XII habló enérgicamente sobre la situación de injusticia imperante en el mundo. Revisten singular importancia los ra-

---

nes económicas o de los capitalistas, por temor a posibles represalias contra la Iglesia», escribe el filósofo argentino, padre Ismael Quiles, S.I. «La falta de libertad en este terreno –continúa– frena a los católicos y a la misma jerarquía cuando tratan de aplicar y difundir los postulados sociales cristianos. Por evitar mayores males se guarda silencio o se habla en forma tan vaga que resulta ineficaz. Esto sucede con demasiada frecuencia, y el campo queda libre para que los agitadores aprovechen sin mayor responsabilidad estas circunstancias. ¿Qué decir de los casos demasiado frecuentes en las grandes estancias, cuyos dueños son ricos y a veces grandes bienhechores de la Iglesia, pero mantienen numerosos peones con ínfima retribución y tratados poco menos que como esclavos? Estos casos abundan en varias naciones de América» *(Evolución social cristiana. ¿Inercia, conservadurismo, miedo?,* en LA, 1953, p. 441-444; cit. p. 442).

97. Por ejemplo con su denso estudio *Los derechos del hombre y la ley natural,* editado en Buenos Aires en 1943.

diomensajes navideños de 1948 y de 1952. En el de 1948, el papa había dicho:

«Un cristiano convencido no puede encerrarse en un cómodo y egoísta *aislacionismo* cuando es testigo de las necesidades y de las miserias de sus hermanos; cuando le llegan los gritos de socorro de los desheredados de la fortuna; cuando conoce las aspiraciones de las clases trabajadoras hacia unas condiciones de vida más razonables y justas; cuando se da cuenta de los abusos de una concepción económica que pone el dinero por encima de los derechos sociales; cuando no ignora las desviaciones de un intransigente nacionalismo que niega o conculca la solidaridad que impone a cada uno múltiples deberes para con la gran familia de las naciones»[98].

El radiomensaje de 1952 está íntegramente dedicado a plantear el problema de la pobreza en el mundo[99]. El papa despliega el tema de la caridad, mas no en el sentido desvirtuado que suele dársele de beneficencia o asistencia social. La caridad es una actitud humana profunda que lleva a considerar al pobre en su valor de persona humana forzosamente vinculada a toda la comunidad de los hombres y ha de poseer una eficacia inteligente. El estilo de la alocución está impregnado de patetismo en la descripción del «coro lastimero de los pobres y de los oprimidos» frente a cuya emergencia parecen perplejas las soluciones hasta entonces ensayadas. Pío XII enjuicia las dos concepciones socioeconómicas imperantes, capitalista y colectivista, que se han inspirado «en una malsana despersonalización», para crear formas fundamentales del orden social. Amplios pasajes de este documento retratan, sin mencionarlas, nuestras condiciones latinoamericanas. De esta suerte el papa habla de «las estridentes e irritantes desproporciones en el tenor de vida», del «ejército sufriente de los pobres esparcidos por el mundo; pobres conocidos o desconocidos, en naciones civilizadas o en regiones no regeneradas aún por la cultura cristiana o simplemente humana». El discurso no escatima referencias concretas al desempleo, al hacinamiento en habitaciones que han de servir «para cinco, siete, diez personas», a la devaluación de la moneda que convierte en mendigos a quienes han logrado escasos ahorros tras una vida colmada de duro trabajo.

Pío XII traza el cuadro de «la miseria negra» donde, a falta de trabajo, se enseñorea el hambre. «Y, ¡ay de ellos –añade– si la enfermedad viene a anidar en aquella caverna transformada en habitación humana!» Señala «las consecuencias de la pobreza y, sobre todo, las consecuencias de la miseria [...]. Para algunas familias es un morir todos los días y a todas horas», condición que se traduce en inferioridad física a causa de la subalimentación, en deseducación cívica, en prostitución y en delito.

98. AAS (1949), p. 10.
99. AAS (1953), p. 33-46.

4. *La Iglesia frente al cambio, 1950-1965*

a) *Un nuevo estilo*

En la alocución al episcopado latinoamericano, poco antes de la conclusión del concilio ecuménico (24 de noviembre de 1965), Pablo VI hablaba de «la América Latina [que] presenta una sociedad en movimiento sujeta a cambios rápidos y profundos».

> «En el Pastor –añadía el papa– se determina una primera actitud: defender lo que existe; pero esto no basta, ya porque lo que existe no es adecuado a toda la población y a todas las necesidades, ya también porque aun lo que existe está compenetrado y arrastrado por el movimiento y la transformación»[100].

La revista alemana «Orbis catholicus» atestiguaba ya en 1950 que muchos católicos tenían conciencia de la situación:

> De las masas de explotados «se configurarán tarde o temprano estos países. ¿Quién los ganará? La Iglesia de Suramérica es consciente de que el éxito de su misión en gran parte depende de si permanece fiel a su fama histórica como libertadora y protectora de los oprimidos»[101].

En términos generales puede afirmarse que a partir de 1950 se afina la percepción del magisterio episcopal de nuestras repúblicas en torno a las causas radicales del problema social, y va comprendiendo, como lo indicará Pablo VI, la evolución de la sociedad latinoamericana «sujeta a cambios rápidos y profundos». La actividad del CELAM y la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII contribuirán decisivamente en la aceleración de esta toma de conciencia en forma generalizada, estructurada y realista.

Aparece un nuevo estilo caracterizado por el análisis de las situaciones concretas, por la indicación de soluciones urgentes, especialmente de la reforma agraria, por la denuncia de la injusticia social como causante del éxito de la ideología comunista, por la multiplicación de los apremios que se sucedan en todos nuestros países[102].

La entonación y el lenguaje varía de nación a nación. Todavía de acento tremendista en documentos de Centroamérica y del Ecuador; de equilibrio en los de Colombia; de notable realismo en los de Chile y del Brasil. Pero se evita toda fraseología demagógica (por ejemplo, aparece con frecuencia la palabra «reforma» y se esquiva la de «revolución»). Parece que unos documentos inspiran a otros y no deja de repetirse el rechazo a la interpretación marxista de la realidad social y del sentido de la vida humana. Si la encíclica *Mater et Magistra* influye desde su aparición sobre el magisterio de los

---

100. *Concilio Vaticano II* (BAC 252), Madrid ^{5}1967, p. 1044.
101. Citado en LA (1951), p. 90.
102. Una síntesis acerca de esta evolución puede leerse en la *Introducción* de F.B. PIKE en la obra de conjunto dirigida por W.V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, revolución y reforma,* o.c., p. 11-53.

obispos, no es menos cierto que tienen presente cuanto Juan XXIII había escrito en su primera encíclica, *Ad Petri Cathedram* (29 de junio de 1959) con alusión evidente al marxismo y a la eficacia de la doctrina social cristiana:

«Quienes se proponen defender los derechos económicos del pueblo tienen en la doctrina social cristiana rectas y seguras normas, que, puestas en práctica debidamente, bastarán para satisfacer esos derechos. Por lo cual nunca deben acudir a los defensores de doctrinas condenadas por la Iglesia. Es verdad que éstos atraen con falsas promesas. Pero en realidad allí donde ejercen el poder público se esfuerzan con audacia temeraria en arrancar de las almas de los ciudadanos los supremos valores espirituales, es decir, la fe cristiana, la esperanza cristiana, los mandamientos cristianos. Asimismo restringen o aniquilan completamente lo que exaltan hasta las nubes los hombres de hoy: la justa libertad y la verdadera dignidad debida a la persona humana. De esta manera se empeñan en echar por tierra los fundamentos de la civilización cristiana. Quienes, pues, quieren mantener de verdad el nombre de cristianos están obligados, con gravísimo deber de conciencia, a rechazar esas engañosas invenciones que nuestros predecesores, en particular Pío XI y Pío XII ya condenaron y que Nos de nuevo condenamos»[103].

Entre 1950 y 1965, año de la clausura del Concilio, la postura y la imagen de la Iglesia va evolucionando considerablemente, no obstante la disparidad de algunas apreciaciones. En sus observaciones a la Comisión antipreparatoria del Concilio en 1959, el nuncio apostólico en Colombia, monseñor Giuseppe Paupini, anteriormente nuncio en Guatemala, recogía la impresión de que «muchos, si se quiere erróneamente, consideran a la Iglesia como baluarte del conservadurismo» y que era «necesario trabajar para reconquistar la confianza de las masas obreras»[104]. En 1964, después de analizar algunos documentos de los episcopados, los sacerdotes sociólogos, F. Houtart y E. Pin, escribían:

«Un hecho es cierto. No se puede seguir afirmando sinceramente que la Iglesia sea en América Latina una fuerza reaccionaria. Evidentemente no se ha hecho todo, y quedan todavía cristianos y miembros de la jerarquía apegados a formas sociales feudales; pero, en el conjunto, el dinamismo pertenece a quienes han tomado parte por el cambio»[105].

b) *México y Centroamérica*

Un recorrido geográfico del continente, desde México hasta el extremo Sur, a manera de muestreo, puede ser indicativo de lo que estamos afirmando.

---

103. AAS (1959), p. 526. Hemos copiado íntegramente el pasaje, para que se vea que Juan XXIII nunca pretendió camuflar su pensamiento. Por otra parte la encíclica *Mater et Magistra* confirmó nuevamente la validez de la doctrina social de la Iglesia, hasta afirmar: «La Doctrina Social Cristiana es una parte integrante de la concepción humana de la vida» (núm. 225).

104. *Acta et Documenta* [...], series I, vol. II, parte VII, p. 446-447.

105. *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, o.c., p. 215.

En 1954 el episcopado mexicano hizo pública una carta colectiva sobre la dignidad del obrero, y la necesidad de que hubiera trabajo para todos.

«Pero no basta que haya trabajo para todos, sino que se reconozca la eminente dignidad del trabajador, porque no es extraño encontrar aún quiénes discutan sobre trabajo, como si fuera una mercancía, o sobre el trabajador, como si fuera simple fuente de energía; o por lo menos en la práctica lo tratan como el elemento menos importante de la empresa, un engranaje más en la maquinaria productiva, olvidando que el trabajador es una persona humana, un hijo de Dios, y su trabajo participa de esa *dignidad y de esas prerrogativas.*»

Los obispos suponen que una evolución hacia reformas sociales, «exige una verdadera organización profesional y un espíritu social humano en lugar del espíritu individualista [...], y un Estado verdaderamente artesano del bien común»[106].

El magisterio del arzobispo de *Guatemala*, monseñor Mariano Rossell, sobresale por su nervio y su valentía dentro de la doctrina del episcopado latinoamericano. Su defensa de los indios guatemaltecos evoca el apasionamiento de los grandes misioneros del siglo XVI. Así, en 1949, afirmó:

«Guatemala, que sobre tres millones de habitantes tiene casi dos y medio de indígenas, vive despreocupada de esa raza hoy aparentemente sumisa [...]. Dos millones y medio de seres sin escuelas, sin cultura, sin ser parte activa de la riqueza, sin producir, sin consumir, sin saber por qué son guatemaltecos, que de espíritu distan serlo y de realidad nunca lo han sido [...]. Dos millones de hermanos esclavizados por sus vicios y por su ignorancia, esclavizados por negreros del siglo XX, que tales son muchos patronos y finqueros, y esto es lo más doloroso, esclavizados, por la misma nación que los desprecia con esa cruel ideología de lo racista, que ve en el indio una raza inferior, una raza de parias iguales o peores que como son tratados en el país racista por antonomasia, la India.»

El prelado ironiza contra el falso patriotismo de un gobierno, cuyos soldados y ciudadanos están siendo asimilados por los vicios «de esos extranjeros de los que defendemos el suelo»[107].

En abril de 1954 mientras el régimen prosoviético del general Arbenz se excedía en sus métodos de represión[108] el arzobispo escribió una carta pastoral fogosa:

«El pueblo de Guatemala debe levantarse como un solo hombre contra el enemigo de Dios y de la patria. Nuestra lucha contra el comunismo debe ser por consiguiente una actitud católica y nacional. Vayamos a la campaña en nombre de Dios y con Dios, pero jamás guiados por mezquinos intereses políticos»[109].

---

106. Extractos en LA (1954), p. 327-328. Extrañamente no aparece en la revista mexicana «Christus».

107. Discurso en la inauguración del nuevo local para el Instituto [católico] Indígena. A. ESTRADA MONROY, *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala* III, p. 634-635.

108. Síntesis, ibid., p. 640-642.

109. Texto completo en Eccl, núm. 667 (1954), p. 454-456.

El documento, a veces de tono extremadamente duro, recuerda los ataques hechos a la Iglesia desde 1946 y el proceso de marxistización adelantado desde entonces. Exponiendo la doctrina católica sobre la propiedad, puntualiza:

«La Iglesia, al condenar el lujo, el derroche y el boato, ha condenado el uso de la excesiva posesión egoísta de los bienes [...]. Hace más de una centuria que la Iglesia se encaró con los ricos y poderosos injustos y les predijo con censura enérgica su responsabilidad histórica como factores del comunismo que hoy vivimos.»

La pastoral exalta la eficacia de la doctrina social católica, y con la esperanza de eficacia que abriga por el hecho de la tradición católica de Guatemala, hace énfasis en que aquélla «no puede eximirnos de la obligación que tenemos de llamar a todos para enfrentarnos al comunismo con el arma más efectiva que poseemos: la justicia social y la caridad cristiana»[110].

La victoria de Castillo Armas, que derrocó a Jacobo Arbenz en 1954, fue calificada por el arzobispo como «hora de júbilo»[111] pero, lejos de entregarse a entusiasmos fáciles, ya desde el principio, señaló que, de no aplicarse la justicia social, toda conquista tenía que fracasar.

«Esa paz, que hoy nos llena de inusitada alegría, puede perderse en pocos meses, si su sostén fundamental no lo constituyen la justicia social y la caridad cristiana. La paz es fruto de la justicia. Habéis, amados hijos de Guatemala, vencido al comunismo arrojándolo del suelo patrio, pero el comunismo no se puede contener indefinidamente con la fuerza de las armas. Sólo la justicia social puede desarraigar la simiente del comunismo que germina y se desarrolla en ambiente de injusticia social. Sólo en medios en que se explota al obrero y al campesino, sólo en campos donde la caridad de Cristo no habita es posible que germine la simiente criminal del comunismo. Caridad cristiana no es conmiseración, como algunos creen, sino que es el amor del prójimo llevado hasta el dicho máximo: *ama a tu prójimo como a ti mismo* [...]. La hora de la paz de Cristo ha sonado, la realidad de la justicia social llevada hasta sus últimas consecuencias, única forma de hacer de la paz una perenne y fecunda paz. No es paz de bayonetas, ni de cañones, ni de metralla, la paz duradera. Las armas pueden desalojar de un país a los comunistas, pero es sólo la justicia social, basada en el amor cristiano, la única que puede extirpar de los corazones el comunismo, enemigo peor aún, aunque parezca paradójico, que los mismos comunistas.»

Más adelante, el arzobispo previene:

«No habéis expulsado a los comunistas de Guatemala para regatear los derechos de los laborantes, ni menos aún para quitarles el derecho natural que tienen a la tierra

---

110. La pastoral desató una violenta campaña contra el arzobispo. En algunos párrafos posteriores a la invitación para «levantarse como un solo hombre», se leía que la oposición de los católicos se debía llevar a cabo «por todos los medios que os autoriza vuestra condición de seres libres». Comentarios en torno a la pastoral: EC (El Salvador 1954), p. 223-226; 289-290; Eccl, núm. 668, p. 428.

111. Relación de los hechos en artículo de E. MOLINA MEYDA, *¿Qué pasó en Guatemala?*, LA (1954), p. 459-464.

que trabajan, ni para despojarlos de sus conquistas sociales justas [...]. Para derrotar al comunismo falta aún la batalla decisiva de Guatemala, la batalla por la justicia social y distributiva.»

Concluye con un enjuiciamiento histórico radical de lo que han producido con sus doctrinas egoístas los partidos tradicionales:

«Ha llegado pues la hora de intensificar aún más la práctica de la doctrina social de la Iglesia y el momento de anunciaros que, si Guatemala no sigue por la senda cristiana de la justicia y del amor, y se entrega una vez más a esos nefastos sistemas *anticristianos de espíritu* –se *llamen* liberales o conservadores–, no extrañéis que al volver de unos cuantos años tengamos que lamentar otra vez esas checas sanguinarias, asesinatos en masa y la pérdida de nuestra autonomía nacional. Sólo hay un camino a seguir: la justicia social y libertad de hacerla sin restricciones»[112].

A lo largo de su episcopado, monseñor Rossell se mostró siempre coherente en su manera de pensar, que expresó con valentía. En un mensaje escrito antes de las elecciones presidenciales de octubre de 1957, urgió la ejecución de la reforma agraria: «Urge que la distribución agraria se aumente en rapidez y que se cree una nueva situación agrícola en Guatemala; todo otro procedimiento lento o retardatario, lo único que hará será ir creando y aumentando en la sombra a los futuros comunistas, formados, más que por las prédicas marxistas, por la miseria, y por la explotación de los miopes que no comprenden que sólo una barrera hay contra el comunismo; una sola: la justicia social. Ni todo el poderío atómico de los estados anticomunistas del mundo podrá detener definitivamente al comunismo, si no es con la barrera de una justicia social distributiva.»

Párrafos más adelante se expresa así:

«Guatemala, antes que pozos petrolíferos, puertos, carreteras, edificios y turismo, necesita una clase social proletaria instruida, poseedora de bienes, y no una clase industrial de mil guatemaltecos y tres millones y medio de pordioseros [...]. La vida de una nación no es fruto del pavimento ni del petróleo, ni del cemento armado; es fruto de la justicia social»[113].

En el mismo mensaje monseñor Rossell reanuda su defensa apasionada del mundo indígena, de sus valores culturales, de su lengua, y denuncia la discriminación a que han estado siempre sometidos. Concluye anunciando con una clarividencia que 20 años más tarde quedará confirmada por los hechos: Guatemala podrá encontrarse en la misma situación de Corea, de

---

112. Texto completo en LA (1954), p. 460-461.

113. Reproducción parcial en Eccl, núm. 860 (1958), p. 9-11. Esta manera de enfocar los problemas le ha valido una crítica de parte de F.B. Pike (véase antes nota 101) en el sentido de que el mensaje carece de realismo, ya que «sin refinerías, sin construcciones, sin turistas, y en general sin una actividad de expansión, es difícil ver cómo Guatemala podrá adquirir los capitales necesarios» para realizar la transformación social. «La administración de la justicia social es increíblemente costosa.» Tenemos aquí dos visiones que deben complementarse: la del profeta y la del técnico. La cita de Pike, l.c., p. 30-31.

Siria o de Suez, merced no tanto a los mismos comunistas cuanto a «los explotadores de los obreros y campesinos». «Más comunistas que los líderes del Soviet son los explotadores, porque éstos hacen comunistas de corazón y aquéllos hacen comunistas de ocasión. El comunista número uno es todo el que sea causa de la injusticia social, por más encumbrado terrateniente o industrial que sea y aunque se inscriba en todos los partidos anticomunistas del mundo.»

Al conmemorarse cuatro años de la victoria de Castillo Armas, en el sermón predicado durante la misa exequial por las almas de los caídos, el arzobispo retornó al tema que tanto le apasionaba con expresiones de graficismo y dureza poco comunes: habló de «los logreros que creen que los héroes han dado su vida para que ellos sólo busquen el medro de sus intereses [...]. Ojalá abrieran los ojos tantos cegados por el oropel de las riquezas y tomaran el ejemplo de esos patronos (muy pocos, por desgracia) que sí saben cumplir con los deberes que les impone la justicia social cristiana»[114].

El 15 de agosto de 1962 todo el episcopado de Guatemala publicó una carta pastoral sobre los problemas sociales y el peligro comunista en la nación[115]. La manera técnica como está redactado es indicio del cambio obrado en los episcopados latinoamericanos. El documento hace un análisis dramático de la situación social, relativiza el derecho a la propiedad, justifica la intervención del Estado para el bien común, defiende el derecho de libre asociación sindical, pero previene contra la politización que convertiría los sindicatos en elementos de dominio. Después de una presentación doctrinal sobre la naturaleza materialista del comunismo, ofrece la solución cristiana y desciende a terrenos concretos como el de la industrialización, la equidad de los salarios, la urgencia de una reforma agraria, aduciendo estadísticas incontrovertibles acerca de la repartición de la tierra y de la riqueza en aquella coyuntura nacional. La carta pastoral quiere ser una interpretación para Guatemala de la reciente encíclica *Mater et Magistra*[116].

En la cercana república de *Honduras* intervino en 1954 el arzobispo de Tegucigalpa, monseñor José de la Cruz Turcios, con una carta pastoral motivada por la huelga de los trabajadores del banano; en ella pedía una legislación justa sobre el trabajo: «El que no quiera el comunismo –afirmaba el arzobispo– debe ser el primero en observar la justicia y en respetar los derechos ajenos.» Añadía que en los problemas relacionados con el trabajo se corría el riesgo de caer en dos extremos: tildar de sedicioso o comunista a todo movimiento obrero, o desconocer el peligro de subversión que podía infiltrarse en tales movimientos[117].

---

114. Noticia en Eccl, núm. 889 (1958), p. 23-24; también en ICI, núm. 79 (1.º de septiembre de 1958), p. 7.

115. Texto completo en Eccl, núm. 1120 (1962), p. 1637-1643.

116. E Ruiz García, de tendencia izquierdista, menciona la pastoral, de la que copia un aparte. «Famoso documento testimonial de la miseria del país, entregado a las oligarquías, a la United Fruit Company, al monocultivo, a sucesivas dictaduras» (*América Latina Hoy, Anatomía de una revolución,* o.c., tomo 2, p. 294-295).

117. Eccl, núm. 686 (1954), p. 274. La carta apareció varios días después de concluida la huelga. Esta circunstancia disminuye su significado.

Un documento de singular valor por las circunstancias en que fue escrito, que puede insertarse plenamente en el período de la más madura reflexión episcopal frente a los problemas radicales que generaban la injusticia social, parece a nuestro juicio el *Edicto Colectivo del Episcopado Salvadoreño*, del 8 de mayo de 1948. Sus méritos radican en las siguientes circunstancias: se escribe en vísperas de una contienda electoral y está, por tanto, dirigido a cobrar conciencia de la importancia que reviste para El Salvador, en la elección de un nuevo sistema, que éste sea capaz de cambiar las estructuras de injusticia; procede de un episcopado reducido, firmado por los tres obispos entonces existentes en la nación y en una pequeña república que en ese momento no constituía historia; tiene afirmaciones de tal clarividencia que, cotejadas con las futuras constituciones del Vaticano II, no desmerecen de las afirmaciones conciliares. Hay parágrafos que con más de 15 años de anticipación, vienen a afirmar cuanto enseñará el Concilio; y, finalmente, descuellan por su audaz contenido social.

Se afirma allí el fin eminentemente *espiritual* de la Iglesia. El Concilio empleará el término «religioso». Pone de relieve que, aunque la Iglesia «no tiene ningún plan político, ni económico, ni técnico, en general, también tiene principios y normas para la vida toda de sus fieles, de los que no pueden éstos prescindir en sus actividades ciudadanas». La Iglesia no puede permanecer indiferente a las opciones cívicas, sociales, económicas, que conciernan a los creyentes y a los ciudadanos.

El edicto de los obispos salvadoreños previene contra las actitudes de sola politización de la jerarquía y del resto del clero, lo que no significa la renuncia a señalar los grandes principios de conducta cristiana. Se prohíbe, por tanto, la militancia política del clero, su inscripción en partidos políticos, el permisivismo de que se instrumentalice la religión en favor o en contra de las legítimas aspiraciones ciudadanas.

Mas lo que aquí reclama nuestro interés es la fuerza que se imprime a los postulados de la justicia social. A los obispos les parece «asunto gravísimo» la indiferencia frente a la situación social de El Salvador: «¿Qué me va a mí de la suerte de mi hermano?» «Creemos –dicen– haber aludido con suficiente claridad a un gravísimo problema, como es el social, y del que el episcopado salvadoreño en pleno, ha reclamado con anterioridad una solución profunda e impostergable» (se refieren, sin duda, a la carta de 1946).

«Con Nuestro Divino Maestro y Fundador, también nosotros sentimos pena y compasión indescriptible al ver nuestras multitudes obreras y campesinas, tan carentes de cultura, de higiene, de alimento, de vestido, de vivienda y de asistencia médica. Y es mayor este nuestro dolor, cuando al considerar que Dios ha sido tan pródigo con nosotros en los últimos años, haciendo que nuestro suelo produjera tan abundantes cosechas, vemos que el beneficio de éstas ha sido tan desproporcionalmente repartido: a unos tanto y a los más tan poco. Se trata de una grave injusticia social, que quizá provenga de la falta de una adecuada legislación, pero que ciertamente clama al cielo y que nosotros denunciamos públicamente pues no quisiéramos vernos manchados con ninguna complicidad en tamaño pecado.»

Esta alarma de los obispos cayó en el vacío. Las consecuencias de la insensibilidad y del egoísmo estallarán 30 años más tarde.

«El espectro pavoroso» que amenaza a la humanidad –dicen los obispos– «se ha alimentado principalmente de las injusticias sociales del mundo. No constituiría el comunismo tan seria amenaza para la paz y el bienestar de los pueblos, si no hubiera tantas necesidades que remediar. No es el comunismo el que ha inventado los males que provienen, sobre todo, de una injusta distribución de los bienes de la tierra». En el momento «el primer deber de religión es incluir, como el punto más importante de todo programa de gobierno, la solución de los problemas sociales».

En la misma república de El Salvador el arzobispo de la capital, monseñor Luis Chávez y González, hizo público un documento pastoral en abril de 1961 en que estudiaba con gran ponderación la cuestión social salvadoreña[118]. La prudencia del tono empleado por el arzobispo no calmó el sobresalto que esta carta pastoral provocó en el ambiente de la oligarquía nacional: «Parece que ha sentado mal hasta el título, pretendiendo que de lo que se trata es de convencer a los ricos de que *repartan* sus riquezas», escribe la editorial de la revista ECA[119]. Después de una amplia introducción en que se propone la doctrina clásica de la Iglesia en el terreno social, el arzobispo pasa a hacer aplicaciones concretas. «Estas doctrinas avanzadas de la Iglesia –dice– parecerán a muchos, revolucionarias. La Iglesia ha propugnado siempre doctrinas sociales avanzadas y justas. El defecto está en que no nos hemos preocupado lo suficiente de llevarlas a la práctica, dentro de las posibilidades [...]. La Iglesia no defiende el estado actual de cosas. Defiende una mejor distribución de las riquezas por considerar al hombre en toda su dignidad de persona humana y de hijo de Dios.»

Más adelante, monseñor Chávez afirma: «Nos avergonzamos al ver a muchos de nuestros campesinos y sus familias, sumidos en la ignorancia, con una habitación impropia de personas humanas, con alimento deficiente, mal vestidos, ofreciendo un terreno propicio a las enfermedades.» La propiedad y la riqueza están muy mal repartidas en El Salvador: se advierte el contraste entre la vida del trabajador y la vida escandalosa de quienes la llevan en el lujo. Lejos de toda demagogia el prelado es consciente de la complejidad de los problemas y la dificultad de acertar con soluciones eficaces. Se ha de buscar, en líneas generales, «mayor producción y mejor distribución». El documento quiere analizar esta última proposición. La mejor distribución supone la justicia del salario, el descanso dominical retribuido, los peligros de una elevación inconsiderada de salarios y las ventajas de un aumento razonable de los mismos.

La lectura de la carta pastoral de monseñor Chávez revela la existencia de una mentalidad feudal en la pequeña república, porque recoge una objeción circulante en el mundo del capital: «No me digáis que para qué pagar

---

118. Texto completo en ECA (1961), p. 308-319.
119. Ibid., p. 257.

mejor al obrero y al campesino si va a ser contraproducente. Si se lo va a gastar todo en bebidas y vicios.»

A esto responde el arzobispo: «A cada uno toca cumplir con la justicia; no nos metamos a estudiar la administración del prójimo»; en segundo lugar, correspondería en tal caso «al de arriba» promover la educación del pueblo, que por su pobreza e ignorancia «es incapaz de cultivarse intelectual y moralmente».

Se expone después la necesidad de hacer del capital un instrumento de producción y de productividad, aumento de rendimiento por unidad, en lo que corresponde un papel principalísimo al Estado.

En la parte final donde se habla del espíritu social cristiano que busca *libremente* la mejor distribución de los bienes por el derecho primario que tienen los hombres. «Un espíritu que sólo busca el máximo de lucro retribuirá lo menos que pueda al obrero, buscará beneficios injustos, sacará al extranjero el capital; no introducirá *libremente* ninguna mejora social.»

Existe un espíritu social negativo que procede por miedo al comunismo:

«Tampoco tiene espíritu social, espíritu de Cristo, quien sólo por miedo a perderlo todo, quiere implantar las reformas sociales. Es triste que sea el miedo al comunismo, quien nos espolee a ser justos. Pero la verdad es que con temor al comunismo o sin él, la justicia y la caridad están por encima de todo.»

La pastoral concluye recordando los deberes de los propietarios: «En vuestras manos está una gran fuerza en favor del pueblo salvadoreño.» No está fuera de propósito recordar en 1980 cuanto el arzobispo de la capital escribía en 1961. Tampoco se pasa de lado la exhortación al mundo proletario para que en forma inteligente y frugal administre su salario, y la responsabilidad que pesa sobre la opinión pública para contribuir al razonable progreso fuera de toda actitud demagógica. Un amplio párrafo se consagra a las obligaciones del Estado que sin caer en el totalitarismo está llamado a desempeñar un papel decisivo en la marcha social y económica del país. «Al Estado toca, si el particular no entra, pudiendo, por el camino de la justicia, obligarle a ello por razón del bien común.»

Por curiosa coincidencia, por los mismos días en que escribía su carta pastoral el arzobispo de San Salvador, también el arzobispo de *San José de Costa Rica* hablaba de la situación de injusticia imperante, de la miseria infrahumana y de la necesidad de una reforma. «La Iglesia sabe, y por eso lo enseña, que no se pueden remediar estos males por las limosnas y por la sola práctica de la religión», sino por la aplicación de la justicia social y a través de profundas reformas de estructuras en el orden económico.

Otro prelado costarricense, monseñor Juan Vicente Solís, obispo de Alajuela, refiriéndose a la experiencia cubana, decía por su parte: «Para combatir con éxito al comunismo, hemos de hacer desaparecer de entre nosotros la miseria y las injusticias sociales»[120].

---

120. Eccl, núm. 1050 (1961), p. 1089-1090.

Sobre el problema global de Centroamérica se pronunció colegialmente la Conferencia Episcopal de América Central y Panamá (CEDAC) en 1956 y en 1962.

En 1956 abordó el tema de la posible unión política de las repúblicas del istmo. Unidas o no, habrán de enfrentarse al gran conflicto político religioso de los nuevos tiempos, el comunismo ateo, y aunque los gobernantes se declaran anticomunistas, «sería un error pensar que pueden vencerlo con declararlo fuera de la ley, impedir su propaganda y estigmatizarlo como enemigo de la paz del mundo».

El comunismo se derrota con la implantación de la justicia preconizada por la enseñanza social de la Iglesia.

«En todo tiempo la Iglesia ha condenado la usura y la avaricia, la iniquidad y la injusticia que ordinariamente aparejan las riquezas, el acaparamiento de los bienes que lleva en sí una injusta distribucion de los mismos, los salarios insuficientes para el mínimo de bienestar de la vida, los latifundios y los monopolios odiosos ¡Como si Dios Padre quisiera que solo unos pocos disfruten de los bienes que creo para todos! Pero estas enseñanzas que vienen de siglo en siglo, difícilmente son escuchadas; y hoy día, cuando hablamos así, a muchos les parece que atentamos contra sus intereses y contra el derecho de propiedad, y recurren al expediente fácil de llamarnos comunistas»[121]

En 1962 la misma Conferencia hacía esta verificación: el comunismo en América Central ya no es un peligro, es una realidad. «El comunismo está entre nosotros, lo tenemos demasiado dentro de nuestros pueblos para calificarlo de peligro.»

Registrando la expansión fulgurante del castrismo, los obispos reconocen que el organismo estaba predispuesto. Era «campo abonado para el bacilo y todo el cuerpo se enfermó».

«Mayorías rurales en condiciones ínfimas de vida, salarios bajos, alimentación deficiente, vivienda, higiene, educación en niveles muy inferiores, escasa producción y menor productividad Contrastes con minorías económicamente fuertes, produciéndose en cuadro demasiado crudo »

Se pasa más tarde a la exposición de los medios que pueden contrarrestar la expansión del comunismo, a través de la unión de los pueblos que supere los nacionalismos exagerados y consulte el bien común de la región. Se habla de la ayuda a los pueblos débiles para fomentar su producción y su mercado, de la desequilibrada distribución demográfica, de la promoción de desplazamientos migratorios bien estudiados y de reformas económicas y sociales de fondo. Reviste especial interés cuanto se dice ya abiertamente acerca de la reforma agraria, «técnicamente estudiada, sin simplificación de problemas No reduzcamos problemas tan complejos como la reforma agra-

---

121 Texto completo en Eccl, núm 779 (1956), p 683-688 Vease mas adelante, el texto con referencia a la nota 132 los obispos ecuatorianos registran identica acusación

ría, a un simple reparto de tierras». Pero aunque todas estas reformas exigen «maduro estudio, éste no debe confundirse con posponer las soluciones». Concluyen la carta pastoral (inspirada evidentemente en la encíclica *Mater et Magistra*), quizá demasiado salpicada en fraseología peyorativa[122], reconociendo que es preciso acudir a «una cura técnica y rápida, tal vez con amputaciones dolorosas, pero llevadas con entereza por el bien común»[123].

Aunque probablemente no faltarían ciertos comentaristas que vean en estas palabras un oportunismo, es de interés comprobar para futuros juicios históricos una afirmación de gran clarividencia hecha por los obispos centroamericanos en la carta de 1962:

«Nos consta por la declaración de Moscú en diciembre de 1960, a la que acudieron [sic] 81 jefes comunistas de otros tantos países, que el centro de atención de los comunistas, más que Europa y África, lo constituye actualmente América Latina [ ] En el plan de penetración considera Moscú las zonas más fáciles de penetración en este continente que llama zona blanda, es decir, zonas ya preparadas, bombardeadas de antemano por ellos y que ofrecerán poca resistencia al comunismo, poniendo a Centroamérica la primera en la lista»[124]

c) *Colombia*

El episcopado colombiano tomó una posición definida en la defensa de la libertad sindical y del sindicalismo cristiano, precisamente durante los años del gobierno del general Rojas Pinilla (1953-1957), que propendía a un sistema justicialista inspirado en el peronismo argentino[125].

La carta pastoral de cuaresma de 1958 estuvo consagrada al análisis de la cuestión social[126]. Se divide en tres partes referentes a la persona humana y sus derechos, al capital y al trabajo, y a la forma como han de ser tratados estos problemas[127].

La revista «Informations Catholiques Internationales» se expresó así acerca de este documento: «En el conjunto de las declaraciones del Episcopado latinoamericano, ésta merece una atención particular», y le atribuye «importancia excepcional» por su equilibrio[128].

---

122 «Gangrena comunista», «revueltas comunistoides», «enfermedad que ha prendido rápidamente», «tiranía que eliminará friamente al hombre», «lobo disfrazado con piel de oveja», etcetera

123 Texto completo en Eccl, num 1081 (1962), p 395-398 También, ECA 1 (1962), p 65-71

124 Entre los firmantes se encuentran nombres como los de los obispos Pedro Arnoldo Aparicio, Luis Manresa Formosa, Mario Casariego y Arturo Rivera Damas, por señalar algunos, que estaban viviendo el drama centroamericano en 1980

125 *Conferencias episcopales de Colombia*, tomo II, 1954-1960, p 34-38, 73-78

126 Ibid , p 157-178

127 Se refieren a excesos demagógicos y a simplificaciones de la realidad «El capitalismo contemplado por los sumos pontífices no existe en Colombia con los mismos caracteres [de otras regiones], sería injusto y además nocivo para el país aplicar a nuestras industrias nacientes y muchas veces inseguras, las ardientes y justas requisitorias que los papas han hecho contra el capitalismo voraz y opresor de algunos países altamente industrializados» (p 175)

128 ICI, num 72 (15 de mayo 1958), p 9

En septiembre de 1960 los obispos colombianos emitieron una declaración sobre la necesidad de una reforma agraria[129]. Dos sociólogos europeos escriben a este propósito:

«La actitud de la jerarquía es esencial. Su palabra compromete a la Iglesia ostensiblemente y garantiza la acción de los laicos [...]. Tales declaraciones se imponen, porque los silencios se interpretan y aun se explotan como una aprobación del orden existente.

»Los ejemplos no faltan. Emanan de obispos y, lo que es mejor, de episcopados nacionales. Entre las grandes cartas pastorales se distingue la de los obispos colombianos que data de 1960. Recayendo sobre la reforma agraria, aprobaba implícitamente un proyecto preparado por una comisión nacional. Llegaba justamente porque algunos se servían ya de argumentos religiosos para atacarla. El documento es tanto más resonante cuanto que apareció en el momento en que se tenía en Bogotá la reunión de las 21 repúblicas de América, para preparar la de Punta del Este de la que iba a salir la Alianza para el Progreso»[130].

Presentada la cruel condición del campesino, se afirma que «a nadie se ocultan las trascendentales consecuencias de semejante situación en el orden económico y social, sobre todo en lo que se refiere a la realidad de un proletariado campesino sin oportunidades de educación y de ascenso en la escala social, sin recursos de producción y sin posibilidades de conseguir el mínimum de condiciones que exige una vida humana digna».

La reforma agraria –según los obispos colombianos– ha de lograrse a través de medidas prudentes, graduales y eficaces. Ha de respetar el derecho a la propiedad, tendiendo, «en primer lugar, a hacer el mayor número de propietarios privados», y evitando las interpretaciones individualistas y las tendencias colectivizantes. Se trata concretamente el tema de los latifundios y minifundios y el peligro de la excesiva tecnificación, que favorecen sistemas de tenencia de la tierra con las consecuencias de su concentración y monopolio. «El capital se lanza a hacer su agosto y la tierra deja de ser objeto de amor para convertirse en artículo de fría explotación», de acuerdo con palabras de Pío XII. Se señalan los deberes del Estado, y el derecho que le asistiría para proceder hasta la misma expropiación. Es preciso además atender al crédito, a las obras de infraestructura y a la educación del campesino.

d) *Venezuela*

En septiembre de 1962, un mes antes de la apertura del Concilio, los obispos de Venezuela hicieron público un documento de amplio análisis de la realidad nacional[131]. Venezuela aparece como un país eminentemente

---

129. *Conferencias episcopales de Colombia,* o.c., p. 191-199.

130. F. Houtart - E. Pin, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine,* o.c., p. 211.

131. Texto completo en Eccl, núm. 1108 (1962), p. 1253-1256. Es una lástima que, con frecuencia, el título periodístico de las revistas católicas destaque únicamente el aspecto del

joven, la mitad de cuya población no supera los 15 años. Esta circunstancia plantea graves problemas de educación cívica y de formación religiosa, y abre serios interrogantes «si tenemos presente –dicen los obispos– que cada año 80 000 jóvenes alcanzan la edad apta para trabajar»; un número apreciable no tendrá acceso al trabajo.

El bajo nivel de vida del campesinado, que equivale a un 34 % de la población, pide una reforma agraria bien planeada; el campesino emigra a las ciudades con grave detrimento del mismo.

Tal situación constituye campo abonado para la propaganda comunista y para la perturbación pública. Los obispos, inspirados especialmente en la encíclica *Mater et Magistra*, proponen como fundamento de toda solución la aplicación radical de la doctrina social de la Iglesia, que de acuerdo con Juan XXIII «es una parte integrante de la concepción cristiana de la vida». La justicia y la caridad cristiana «entendida en toda la plenitud de su acepción» (*Mater et Magistra*, núm. 229) debe comandar la búsqueda de soluciones:

«Ella nos hará considerar como propios los dolores y angustias de nuestros hermanos necesitados y, en consecuencia, nos estimulará a buscar el remedio adecuado, a saber: escuela donde se eduquen recta y cristianamente los millones de niños a que nos referimos al principio; frentes de trabajo para tantos compatriotas desocupados; seguridad social en favor de todos los trabajadores; mejoramiento de la vida campesina; hogares fundados sobre el matrimonio; piedad para los adolescentes descarriados; viviendas decentes y aptas para las familias de módicos recursos.»

e) *Ecuador*

En abril de 1960, el episcopado ecuatoriano publicó una carta pastoral alarmante sobre la infiltración del comunismo en todos los sectores y actividades de la vida nacional[132]. Después de manifestar ampliamente la incompatibilidad de marxismo y cristianismo, los obispos indican con toda razón que «antes que el comunismo golpeara a nuestras puertas, se le había preparado terreno con el lento proceso de descristianización que lejos de amenguar se va intensificando en nuestros días».

«Por eso tal vez la voz de la Iglesia, al llegar a la cuestión social, no halla eco en el corazón de las masas populares. Por eso la confusión grande que agita aún las inteligencias de muchos católicos cuando los obispos y sacerdotes comentan las encíclicas papales que urgen la reforma social, como el único dique eficaz contra el alud comunista; pues, si condenamos las injusticias del capitalismo y de los terratenientes explotadores del indio, si hablamos contra la vida aburguesada de tantos católicos que derrochan el dinero del pobre en la fastuosidad del lujo y de las fiestas sociales, se nos enficha en las casillas del comunismo; y si exhortamos al indio al sacrificio y al trabajo

---

peligro comunista. En este caso suena así: *El comunismo se ha infiltrado en los sectores de la vida nacional.* A más de la trivialidad del título, desvirtúa el conjunto de la enseñanza, como si estuviera obsesionada por el anticomunismo.

132. Texto completo en Eccl, núm. 1024 (1961), p. 239-242. Véase la anterior nota 120.

y a esperar, cuando falla la justicia humana, de la justicia divina la recompensa de sus fatigas y dolores, se nos acusa de traidores al pueblo y conspiradores con los ricos de la explotación de que son víctimas.»

La carta pastoral reconoce que la Iglesia ha tenido que acantonarse en una actitud de defensa. «Pero esto sólo no basta.» Por eso, trata en los últimos párrafos de la reforma social y de la reforma agraria: «Teníamos que llegar a este punto para decirlo con toda nitidez. Falta la reforma social. Los católicos tienen obligación de hacerla según las clarísimas directivas pontificias inspiradas en el Evangelio. Es el paso que nos falta dar. La incoherencia entre nuestras palabras y nuestras obras será siempre el mayor obstáculo con que tropiece el pueblo para dar crédito a nuestro apostolado.»

Finalmente, los obispos afirman que la defensa de una auténtica tradición cristiana ha de basarse «en los postulados de la justicia y de la caridad» para «aliviar la situación económica de las clases desvalidas y en esta empresa no es justo ni cristiano dejar a la jerarquía sola»[133].

En abril de 1963 el episcopado ecuatoriano habló claramente sobre el problema agrario y la necesidad de resolverlo «Nosotros –dicen los obispos– no podemos permanecer indiferentes ante los padecimientos de orden temporal que sufren tantos de nuestros hijos»[134]. El amplio documento está dividido en siete apartes: la «gloriosa tradición histórica» de la Iglesia «en favor de los oprimidos»; el planteamiento del problema; directivas para su solución; las ayudas para el éxito; los escollos que se han de evitar; la industrialización como complemento necesario de una efectiva reforma agraria, y una exhortación final.

Como han dicho otros documentos análogos, el ecuatoriano no olvida la tradición católica de los tiempos pasados, cuando la Iglesia hizo grandes esfuerzos en la redención del campesino y del indio[135]. Recuerda, igualmente, por qué se ha visto paralizada, en gran parte, la obra social de la Iglesia: por el despojo a que fue sometida y por la obligación de «emplear parte de sus energías en la lucha por la propia supervivencia, y en la defensa de los fieles contra una fuerza descristianizadora organizada».

Ahora el episcopado quiere que las posesiones de la Iglesia, cuyos frutos se empleaban en la formación del clero y en obras de educación y caridad, beneficien perpetuamente a los campesinos. Así «la Iglesia ha empezado una amplia labor de redistribución de la propiedad en favor de los trabajadores del campo».

---

133. La lectura de este documento supone la existencia de un magisterio social, cuyos textos no hemos tenido a mano, o, por lo menos, de una predicación social que ya encaraba problemas de fondo, como la condenación de «los terratenientes explotadores del indio» y de «las injusticias del capitalismo».

134. Texto completo en «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 68 (1963), p. 422-436.

135. Así, por ejemplo, cita las medidas concretas señaladas en el Congreso catequístico de Quito en 1916, como una campaña de alfabetización, la creación de escuelas móviles dominicales para los indígenas, la protección del niño indígena, el aumento de salarios para los trabajadores del campo.

En la descripción del problema se presenta al Ecuador como país agrícola: en 1961, de los 4 552 000 ecuatorianos, 3 226 282 constituían la población rural más o menos relacionada con la actividad agrícola, siendo 2 174 952 propiamente agricultores. Los obispos denuncian «la irracional distribución de la propiedad» con «dos sistemas antieconómicos y antisociales: el latifundio y el minifundio», con su cortejo de contrastes irritantes y salarios de hambre. Es de gran interés la descripción minuciosa que hace un documento episcopal como éste, de las condiciones de habitación infrahumana, de subalimentación y de analfabetismo a que está sometida la población indígena y campesina.

Entre las medidas de solución de tan complejo problema, los obispos piden «la ley de reforma agraria que debe ser promulgada lo más pronto posible»; ella «debe considerar en primer lugar la redistribución de la tierra, expropiando las posesiones que se mantengan ociosas, o no rindan lo que racionalmente pueden producir». En este punto se hace una observación contra la supresión estatista de la propiedad privada, pero a continuación se relativiza el derecho a la propiedad «que no es un derecho primario ni incondicionado». Es lícita la expropiación en casos determinados y «de suma urgencia, sobre todo en la Sierra, donde la presión demográfica exige imperiosamente la redistribución». La expropiación supone una indemnización «cuya cuantía debe medirse según el grado de cumplimiento de la función social; y en ningún caso la indemnización ha de constituir un premio a la incapacidad o desidia».

La reforma ha de encaminarse a crear el mayor número de propietarios de tierra. No ha de faltar la granja familiar secundada por la «empresa agraria, la gran explotación, eficiente y técnica, necesaria en un país económicamente en vía de desarrollo», para mecanizar la explotación y crear fuentes de trabajo, ya que «para no pocos campesinos resulta más provechoso el sistema de empleo en el que encuentran estabilidad, ingresos inmediatos y fijos y disminución de los graves riesgos de la agricultura».

Con mucho realismo y audacia los obispos observan que la granja familiar no significa el fomento del minifundio sino la introducción de un nuevo factor económico. Añaden en seguida:

> «Pueden darse algunos casos, sobre todo en la Sierra, en que la presión demográfica y la situación económico-social no puedan solucionarse sino con la parcelación de las haciendas vecinas. En tal caso estas posesiones deben expropiarse, aunque se encuentren perfectamente explotadas. Desde luego se deben tomar las precauciones necesarias para que no disminuya la producción y no se agrave la situación de la población consumidora.»

Entre las directivas para la solución se señalan también la colonización y las cooperativas. Aquélla resulta imperiosa, porque se registra el fenómeno de seis millones de hectáreas baldías en la costa y de catorce millones en el Oriente.

Al hablar de la justa retribución dicen los obispos:

«En orden a conseguir una íntegra reforma agraria, la equitativa distribución de los frutos entre los factores de producción es tan importante, o más, que la redistribución de la tierra. Por lo mismo se impone una revisión profunda de los contratos de trabajo y de los salarios» [...]. Es necesario que el campesino entre de lleno en la política monetaria y no continúe destruyendo el manto laborable de la parcela que cultiva. Actualmente el indígena está en capacidad de ejercer su responsabilidad por las mayores ayudas con que cuenta. Debe liquidarse ese pasado[136] en forma justa; y téngase en cuenta que las actuales leyes de liquidación no son suficientes para saldar un pasado demasiado cargado de injusticias.

»En cuanto al salario, pedimos que no se disfrace con este nombre cualquier retribución pagada por costumbre y recibida con resignación por el trabajador que carece de otra posibilidad.»

Como lo hacen otros episcopados al tratar de la reforma agraria, se mencionan algunos factores de éxito: la promoción humana y la educación del campesino, la especial atención al crédito y a las obras de infraestructura. Entre los escollos que evitar los obispos señalan la demagogia con sus propensiones a la revolución, de acuerdo con la enseñanza de Juan XXIII en la encíclica *Mater et Magistra*, los peligros de una disminución en la producción y la excesiva injerencia estatal.

Complemento necesario de una efectiva reforma agraria es la industrialización en un país que ocupa el 65 % de la mano de obra en el trabajo del campo.

Creemos que el documento de los obispos ecuatorianos emula en su tono incisivo y en sus puntualizaciones prácticas al del episcopado chileno de 1962, que presentaremos más adelante, y al de Paraguay, publicado en los mismos días en que lo hacía el episcopado del Ecuador.

f) *Perú*

A principios de 1958 el episcopado del Perú publicó una carta pastoral «sobre algunos aspectos de la cuestión social en la república»[137]. Entre los problemas de la sociedad peruana «ninguno es más urgente que el económico-social [...], que condiciona el desarrollo y la efectividad de nuestras iniciativas apostólicas y afecta la buena disposición para recibir el mensaje evangélico».

Los obispos registran la desigualdad de desarrollo económico verificado en las diversas zonas del país y agravado por la presión demográfica. Existe una estridente concentración de riqueza en pocas manos y es sobre todo la población indígena de las serranías, el mundo obrero, ocupado en la minería, y el jornalero de ciertas zonas agrícolas, el más golpeado por esta situación. Se vive en condiciones de pobreza rayana en la miseria.

Frente a este cuadro se contrapone y se condena el llamado «materialismo de derecha», caracterizado por la ausencia de auténtico sentido social.

---

136. Se refiere a los sistemas minifundistas coloniales aún en vigencia, como el *huasipungo*.
137. Texto completo en Eccl, núm. 866 (1958), p. 176-181.

El documento pasa a exponer algunos principios que han de guiar a los ciudadanos en la búsqueda de una solución. Tales son la dignidad de la persona humana, el recto concepto de la empresa, entendida como comunidad humana; citando el magisterio de Pío XII, afirma que el obrero «no debe sentirse extraño en el lugar de su propio trabajo; siendo coproductor es sujeto de la empresa y no simplemente objeto». La empresa, como comunidad, ha de buscar la seguridad del trabajador con un salario que cubra necesidades tales como la alimentación, el vestido, la vivienda, la cultura, la educación de los hijos, el justo esparcimiento, la previsión y la posibilidad de llegar a la propiedad.

Con sentido de la realidad, pero no por eso con menor énfasis, los obispos enseñan: «Si la empresa no puede pagar este salario mínimo vital, el empresario no debe por ello comprometer la existencia de la misma, pero ha de concentrar su esfuerzo para procurar lograrlo cuanto antes.»

Después se trata del sindicalismo como instrumento representativo de los trabajadores, que no puede venderse «a intereses bastardos de grupos o partidos».

Concluye la carta pastoral recordando cuanto, en diversos sínodos la Iglesia peruana ha enseñado en el terreno social[138]. Se ordena con apremio la difusión de la doctrina social católica y se dispone la celebración de la I Semana Social del Perú y del Congreso indigenista católico, que se realizará oportunamente en Cuzco.

En la II Semana Social celebrada en Arequipa en 1962, su arzobispo, monseñor Leonardo Rodríguez Ballén, dedicó una instrucción pastoral al tema de la propiedad, que había de tratarse en aquella reunión. El prelado expone la necesidad de que se nacionalicen ciertas empresas, que podría ya llegar a la misma expropiación. «Defender la propiedad privada sin exigir que se extienda a todos, particularmente a los trabajadores y padres de familia –dice– es una verdadera contradicción en la que caen frecuentemente los mantenedores del orden socioeconómico de nuestra sociedad liberal [...]. El derecho de propiedad, es entre nosotros, privilegio de unos pocos; los más, ni son propietarios ni podrán serlo mientras perdure el estado de cosas actual.»

Según el arzobispo existe un sistema semifeudal de gobierno, de liberalismo económico, de egoísmo de los grandes propietarios terratenientes y de indiferencia interesada de muchos políticos. Hay que limitar la propiedad privada para obligarla a cumplir su función social[139].

Por los mismos días, agosto de 1961, el obispo de Huancavélica, monseñor Florencio Coronado, anunciaba la repartición de 10 000 hectáreas cultivables de la diócesis entre unas 300 familias, terrenos vendidos a largo plazo y con precios acomodados a las posibilidades de los compradores[140],

138. Véase antes la nota 96.

139. Eccl, núm. 1050 (1961), p. 1090; J. CONSIDINE, *The Church in the New Latin America*, o.c., p. 43-44.

140. Eccl, núm. 1051 (1961), p. 1125.

recaudación que se invertiría en la construcción de una iglesia y de una escuela en las nuevas localidades que con este motivo serían creadas[141].

g) *Chile*

Un mes escaso antes de la iniciación del Concilio, los obispos de Chile publicaron una pastoral colectiva sobre los deberes sociales y políticos de la hora presente[142]. La carta conmovió al país y provocó violentos ataques, sobre todo indirectos. Su resonancia internacional fue considerable. Así, en julio de 1963, «el senador Humphrey, uno de los especialistas de la política extranjera de los Estados Unidos, entregó la carta pastoral al Senado, pidiendo que fuera tomada en cuenta en esta asamblea, como modelo de orientación de las transformaciones sociales en América Latina»[143].

El documento está articulado en esta forma: una rápida descripción de la situación socioeconómica de Chile; orientaciones para la acción; medios para aportar una ayuda social, económica y política.

En la introducción general se lee este juicio: «En la difícil encrucijada que atravesamos hay poderosas entidades que proponen soluciones, pero hay otros grupos que no creen en su posibilidad y desearían mantener el actual estado de cosas.»

A propósito de las reformas estructurales, después de haber descrito con estadísticas en su apoyo, la pésima distribución de los ingresos, el déficit de viviendas, la desocupación, los salarios excesivamente bajos, la débil escolarización, los obispos abordan el problema de la economía familiar de las clases menos favorecidas. Para resolverlo, «el cristiano debe favorecer las instituciones de reivindicación social y, si le corresponde, participar en ellas. También tendrá que apoyar cambios institucionales, tales como una auténtica reforma agraria, la reforma de la empresa, la reforma tributaria, la reforma administrativa y otras similares». No basta remover los obstáculos al desarrollo. Es preciso comprometerse audazmente, sobre todo mejorando la competencia técnica y haciendo que los bienes sirvan a la comunidad: «Por eso en la actual contingencia sería anticristiano mantener o sacarlos al extranjero. Y sería igualmente anticristiano aplicarlos a la producción de artículos o servicios que satisfacen necesidades ficticias de pequeños sectores de la población, mientras quedan insatisfechas las necesidades básicas de nuestra comunidad nacional.»

Como lo han hecho otros episcopados latinoamericanos, también el de Chile trata el tema del comunismo «que se opone diametralmente al cristianismo». Se sigue en este punto la encíclica *Divini Redemptoris* de Pío XI; pero la consideración se complementa con un análisis de las causas por las que avanza el comunismo: su fascinación de mesianismo terreno, «los abusos reales producidos por la economía liberal», «la práctica del liberalismo

---

141. Ibid., núm. 1054 (1961), p. 1189.

142. 18 de septiembre de 1962. Texto completo en Eccl, núm. (1119), p. 1607-1615.

143. F. HOUTART - E. PIN, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, o.c., p. 211-212.

ateo y sin entrañas en la escuela, en la fábrica y en la sociedad»; la debilidad e inoperancia de los sistemas imperantes, incapaces de una acción diligente para resolver los problemas del proletariado; «una propaganda realmente diabólica, como tal vez el mundo nunca ha conocido», que ha llevado al comunismo a enclavarse en todos los centros de difusión del pensamiento; la desunión y el egoísmo de quienes prefieren el triunfo de sus propias ideas antes que la solución de los grandes problemas del pueblo.

Frente al fatalismo de muchos convencidos de que el comunismo es un fenómeno ineludible de la historia, los obispos adoptan una posición extremadamente severa: «El espejismo del éxito atrae a no pocos incautos, de tal modo que han llegado a afirmar que no hay posibilidad alguna de corregir los yerros de la sociedad actual, sino a través del sistema comunista.» Conscientes de la condición atea del marxismo, afirman: «Del triunfo del comunismo en Chile, la Iglesia y todos sus hijos no pueden esperar sino persecución, lágrimas y sangre.»

Se rechaza la posibilidad de una colaboración del cristianismo y del marxismo, pero también se condenan los abusos del liberalismo capitalista. «La Iglesia no puede aceptar tampoco que se mantenga en Chile, como ya lo hemos dicho, una situación que viola los derechos de la persona humana, y, por ende, la moral cristiana.» Se cita una expresión del mensaje navideño de Pío XII en 1955:

> «Quien en esta época industrial acusa con derecho al comunismo de haber privado de libertad a los pueblos que domina, no debería omitir de hacer notar que también en la otra parte la libertad será una posesión dudosa, si la seguridad del hombre no se deriva de estructuras que correspondan a su naturaleza verdadera»[144].

Este documento del episcopado chileno había tenido un preludio en la pastoral de cuaresma del mismo año en que se estudiaron los más urgentes problemas del campesinado[145]. Se registra el creciente desafecto de la población rural hacia el campo por la situación de abandono y depresión en que se encuentra y por el contraste en el tenor de vida del ciudadano y del campesino. Herencia del liberalismo decimonónico es la «tendencia a considerar al hombre que trabaja como un mero factor de producción y de riqueza». Cuál será la suerte del hombre del campo que «se siente desplazado del mundo moderno. La sociedad le ha dejado solo en su loca carrera por el progreso».

Con dolor verifican los obispos la situación inhumana en que vive el

---

144. Escribe el sindicalista cristiano E. MASPERO: «Los cristianos y muchos dirigentes de la Iglesia comenzaron a comprometerse en la causa de la revolución social. Basta leer la carta de los obispos chilenos, de 18 de septiembre de 1962, sobre la justicia social o reflexionar sobre el impacto que han producido los jesuitas chilenos urgiendo valientemente cambios sociales básicos a través de su revista "Mensaje", para darse cuenta de la magnitud de la transformación ocurrida.» En *Religión, revolución y reforma,* o.c., dirigida por W.V. D'ANTONIO y F.B. PIKE, p. 315. Sobre «Mensaje» véase antes la nota 75. La expresión «propaganda realmente *diabólica*» nos parece fuera de tiempo y de lugar.

145. Texto completo en Eccl, núm. 1090 (1962), p. 677-682.

campesino marginado de los beneficios de la moderna sociedad: es un nuevo racismo imperante la discriminación «entre el patrón y el obrero del campo, entre el propietario de la tierra y el que la trabaja». A ello se añade la desocupación de amplios sectores campesinos, la deficiente legislación laboral con referencia al obrero rural, la mortalidad infantil, la falta de asistencia técnica y «la hiriente desproporción que existe entre la distribución de la tierra cultivable en nuestro país».

Entre las bases cristianas para una solución del problema campesino los obispos señalan éstas: el respeto por los derechos de la persona humana, la vigencia de «un cristianismo plenamente encarnado, concreto, presente a lo largo de nuestra jornada, de nuestra existencia», la formación de la conciencia, la relativización de la propiedad privada que ha de ceder el paso al bien común, la ejecución de una reforma agraria eficaz y técnicamente adelantada y promovida en la confianza recíproca de la sociedad. Para ello es preciso que el campesino reciba una educación básica, una política de educación familiar que despierte el cariño por la tierra, la promoción de la vocación agrícola, ciertas organizaciones indispensables que creen la solidaridad de los campesinos, la equidad en la imposición tributaria, una eficiente política crediticia, la creación de sistemas de seguridad social y la defensa de los precios.

Al tocar el tema de la expropiación, la carta pastoral dice textualmente:

«Dada la magnitud de los problemas rurales que hemos dado a conocer, no parece en ningún modo suficiente esta labor de carácter social. Parece que ha llegado a hacerse legítima la expropiación de aquellas propiedades agrícolas que presenten características definidas en orden a un mayor rendimiento y son susceptibles de parcelación, ya que ellos significa un mayor servicio al bien común.»

La Iglesia, por su parte, quiere colaborar con realizaciones concretas y por eso «se ha acordado en la Asamblea Plenaria del presente año, encomendar el estudio de una eventual colonización de las propiedades agrícolas que están en propiedad y libre uso de la jerarquía, a una comisión técnica que prepare los antecedentes jurídicos, económicos y técnicos a fin de facilitar el acceso de los campesinos a la propiedad de la tierra».

En 1963 el obispo de Talca, monseñor Manuel Larraín, procedió ya a convertir en propietarias a 17 familias campesinas mediante la cesión del fundo diocesano de 146 hectáreas a una cooperativa fundada un año antes. Y fue el mismo prelado, entonces presidente del CELAM, quien escribió un notabilísimo documento en 1965 que lleva por título: *Carta Pastoral, Desarrollo: Éxito o Fracaso en América Latina*[146]. Fue mencionado en la encíclica *Populorum Progressio*:

146. Un fascículo de 46 páginas, ed. en Santiago, traducido pronto al francés *(Pax Christi)*, París 1965.

«Hay que emprender, sin esperar más –dice Pablo VI– reformas urgentes [...]. Que dando ejemplo, empiecen con sus propios haberes, como ya lo han hecho muchos hermanos nuestros en el Episcopado»[147].

El documento trasciende los simples límites de Chile y abarca toda la realidad latinoamericana. La gran amenaza para nuestro continente, peor aún que la bomba atómica, es el subdesarrollo material y espiritual del tercer mundo. El subdesarrollo significa o una guerra ya declarada, o una guerra en gestación; el subdesarrollo provoca violentas tensiones entre la miseria de los dos tercios de la humanidad y el mundo de las naciones ricas y privilegiadas. No hay que caer en el infantilismo –dice monseñor Larraín– de querer explicar la agitación de enteros continentes por causas superficiales: «Vayamos a la raíz del mal y veremos que tiene por nombre subdesarrollo.»

El subdesarrollo no sólo es amenaza contra la paz: es también ruptura de la paz. Efectivamente, cada año produce en el tercer mundo tantos muertos cuantos produjo la segunda guerra mundial. No ha existido en la historia guerra más asesina. Es un escándalo que clama al cielo que el mundo subdesarrollado tenga que pagar semejante impuesto de sangre. El subdesarrollo es un enemigo del género humano: mantiene al hombre en estado de infrahumanidad, y si para los hombres constituye una injuria hecha a la dignidad humana, para los cristianos es una ofensa a Dios ya que todo hombre es imagen de Dios. Pero mientras la miseria sea un escándalo sólo para el corazón y no para la inteligencia, no se podrá hacer gran cosa para combatirla.

El verdadero problema para los países desarrollados no es el de reducir las inversiones indispensables, sino el de suprimir el derroche. El más grave es la carrera de armamentos con sus gastos increíbles y fabulosos. El subdesarrollo enjuicia la disposición en la que el expediente normal para solucionar los conflictos era la guerra; por lo demás no tiene derecho ningún hombre y menos ningún cristiano a hacer de la ayuda al tercer mundo una cuestión de pura opción. Esto no significa que todos los medios aparentemente eficaces sean buenos: algunos olvidan la justa concepción del hombre. «No se puede impunemente disminuir al hombre, como en ciertos regímenes totalitarios, ni divinizar su libertad para subordinarlo todo a su interés como lo quieren los defensores extremos del capitalismo.» Ambos sistemas han revelado ya su incapacidad para resolver correctamente los problemas del subdesarrollo.

Finalmente ya no puede contentarse la sociedad «con pequeñas recetas» y se imponen soluciones de inspiración cristiana por una reforma rápida de las estructuras actuales. América Latina ha de enrumbarse resueltamente hacia cambios estructurales profundos y urgentes y no hacia la destrucción y la violencia.

---

147. Se cita en la nota 33 de la encíclica.

h) *Bolivia*

En Bolivia el episcopado hubo de hacer frente a reformas de inspiración comunista[148], por lo que se preocupó de la formación de una escuela de dirigentes campesinos en 1953, y de la difusión de la doctrina social católica con el apoyo brindado al semanario «Presencia» fundado anteriormente por un grupo de laicos. Durante la celebración del Congreso Eucarístico de Tarija en 1952, los obispos declararon:

«La Iglesia católica está en oposición con la reforma social preconizada por el comunismo ateo, porque los principios doctrinales del marxismo niegan todos los valores espirituales y las normas éticas que son base y fundamento de la civilización cristiana, y predican un materialismo cuyo contenido de odio de clases, negación de la propiedad privada, sólo puede llevar a la nación al caos. Empero cuando esta reforma es sana y profunda, inspirada en la verdadera justicia, la Iglesia la apoya con todo ahínco»[149].

i) *Paraguay*

En la navidad de 1960, los obispos del Paraguay publicaron un documento de gran trascendencia para las condiciones de atropello que irían a generalizarse en muchas repúblicas latinoamericanas[150]. Como lo han hecho todos los episcopados latinoamericanos, se descalifica la solución marxista, pero se reconoce que

«todos, tácita o abiertamente, claman por un orden social, económico y político que *condicione y cristalice realmente la paz y la seguridad individual y colectiva.* Nadie deja de sentir la necesidad de acabar definitivamente con los atropellos y ultrajes a la persona humana y de poner término al éxodo de la ciudadanía a otras regiones y países que le proporcionen tal vez la paz, la seguridad y el bienestar que no hallan posibles en su propia tierra».

Se ha querido ver, con justa razón, en estas palabras una alusión a la dictadura de Stroessner[151], cuyas obras de cierto adelanto material parecen abonarse pero con mucha reticencia: «Todo ello es poco en proporción a los muchos bienes que nuestro país aún necesita.» La nación, dicen los obispos, está en peligro de una explosión de todos los odios y rencores. Hacen suya la declaración del episcopado francés de 1960, acerca del terrorismo, los ultrajes a la persona humana, los procedimientos violentos para arrancar declaraciones, las ejecuciones sumarias, las medidas de represalia que perjudican a los inocentes[152]. Se cita igualmente el discurso de Pío XII al Con-

---

148. H. Muñoz, *Reforma agraria en Bolivia,* en LA (1953), p. 121-123.

149. Noticia en Eccl, núm. 613 (1953), p. 413-414. Sobre la reforma de inspiración marxista, véase H. Muñoz, citado en la nota anterior. Las reformas sociales fracasaron en Bolivia: A. Magnet, *Biografía de 3 revoluciones,* en «Mensaje» 2 (Santiago de Chile 1968), especialmente p. 660, sobre la reforma agraria.

150. Texto completo en Eccl, núm. 1018 (1961), p. 43-46.

151. ICI, núm. 139 (1.° de marzo de 1961), p. 10.

152. La declaración en «La Documentation Catholique», núm. 1339 (1960), col. 1308.

greso Internacional de Derecho Penal, pronunciado en 1953, en que afirma que «ninguna instancia superior está autorizada a ordenar un acto inmoral; no existe ningún derecho, ninguna obligación, ninguna permisión de cumplir un acto en sí mismo inmoral aun cuando fuera mandado, aun cuando el negarse a cumplirlo trajera consigo el peor de los daños personales».

«Nuestro país –escriben los obispos– como otros pueblos latinoamericanos, anhela vivamente evadirse de la dura condición de subdesarrollo que lo aniquila, y experimenta un vehemente deseo de alcanzar profundas y amplias transformaciones. Sus habitantes anhelan un orden social mejor, más equitativo y humano, en el cual el bienestar no esté reservado a unos pocos afortunados, sino que pueda ser alcanzado por la mayoría de los ciudadanos.»

Los obispos señalan algunos objetivos por cuyo logro todo el país debe trabajar: crear un clima de paz, desterrar las campañas de odio y los procedimientos de arbitrariedad, «obtener la posibilidad de ganarse honestamente el cotidiano sustento [...] sin monopolios injustificados ni privilegios irritantes». La responsabilidad recae mayormente sobre los gobernantes y sobre quienes ocupan puestos decisorios.

En sintomática coincidencia con la carta pastoral del episcopado ecuatoriano acerca de la reforma agraria, que presentamos en páginas anteriores, el mismo episcopado paraguayo publicó en la semana de Pascua de 1963 un documento de mucho nervio acerca de «las exigencias de la doctrina social cristiana ante el insuficiente desarrollo del país», inspirado especialmente en la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII[153].

En la introducción se deplora un estado de inconsciencia y de indiferencia de parte de muchos ciudadanos ante la gravedad de los problemas sociales de la patria. Se pasa después al análisis detenido de la situación de subdesarrollo, caracterizado por la insuficiencia de bienes y de recursos disponibles con relación a las necesidades básicas y primarias de la comunidad. Los obispos se presentan con hechos en la mano, como el de la bajísima renta anual, los sistemas rutinarios de agricultura, la desocupación, el analfabetismo agudo y la escasa productividad de las actividades predominantes.

El Paraguay ocupa uno de los lugares más bajos en América Latina en términos de producto interno por habitante.

Los factores que causan semejante situación son de orden ideológico, sobre todo «la mentalidad liberal capitalista, todavía subyacente al sistema social paraguayo»; de orden moral, por la falta de conciencia viva del bien común, por el egoísmo y el espíritu de especulación y de lucro; por la pasión política «con sus luchas estériles e irracionales» y finalmente, por el bajo nivel cultural y de educación cívica de los ciudadanos. Entre los factores estructurales se designan sobre todo el escaso número de habitantes, la desigual distribución demográfica, la limitación de los recursos y posibilida-

153. Texto completo en «Boletín Informativo» [CELAM], núm. 68 (1963), p. 405-422.

des, la centralización voraz de las actividades en la capital y la escasez de inversiones extranjeras.

A continuación, en una segunda parte, presentan la respuesta cristiana: «No se trata solamente de apuntalar un edificio vacilante sino de reformar su misma estructura.» «Hace falta una reforma de las estructuras económico-sociales», reforma que tiene un aspecto moral que exige la renovación de las ideas, las costumbres y la conducta de la comunidad, y un aspecto estructural, «una reorganización de las estructuras y de las instituciones». Los obispos califican de ingenuidad «la actitud de muchos cristianos que lo esperan todo de una mera reforma de costumbres, sin esforzarse en modificar las estructuras para hacerlas más justas y cristianas.»

Se presenta un aspecto crucial: en qué forma se han de modificar las estructuras. La respuesta tiene que guardar una gran ponderación y equilibrio, y por ello la carta pastoral no pronuncia la palabra *revolución*. Habla de una «evolución orgánica», citando a *Mater et Magistra*. Hace sin embargo una referencia a la doctrina tradicional:

> «Sólo, excepcionalmente, en circunstancias de extrema emergencia, puede tener justificación el camino de la violencia, que implica la paralización temporal de las funciones vitales de la sociedad»[154].

La gradualidad del desarrollo económico no significa lentitud o superficialidad:

> Con respecto al desarrollo económico «debe tenerse en cuenta que una evolución de las estructuras puede tener caracteres radicales y acelerados cuando así lo imponen las exigencias del bien común».

La reforma social ha de orientarse al desarrollo integral y armónico del país, lo que significa la superación de concepciones meramente tecnicistas del hombre, y el presupuesto de una concepción elevada de la civilización: el progreso humano ha de darse en términos morales, culturales y espirituales, sociales y comunitarios. Contra esta noción emerge la injusta distribución de la riqueza, la depresión del sector agrícola y la negación de que los ciudadanos de las zonas deprimidas sean los artífices y responsables de su propio destino.

Un movimiento hacia el desarrollo debe ser, por lo demás, planificado y no totalitario.

Más adelante se asume el tema de la reforma agraria. Tras una descripción sombría de la situación del Paraguay, el episcopado insiste «en la imperiosa necesidad de una bien planeada reforma agraria», que no consiste «en un simple procedimiento de expropiación de tierras y de adjudicación de títulos». La reforma agraria supone unas exigencias mínimas, «tales co-

---

154. El documento cita aquí al moralista y sociólogo católico J. Messner Será el punto igualmente aludido por *Populorum Progressio*, núm. 31.

mo el saneamiento jurídico legal de los títulos de propiedad, la colonización racional y planeada de las tierras fiscales e improductivas, el fomento del cooperativismo y del sindicalismo agrario, la asistencia técnica y la educación agrícola, un sistema eficaz de crédito agrícola, el mejoramiento de la vivienda rural y la promoción de los pueblos».

Los objetivos básicos de toda reforma agraria son dos: «El acrecentamiento de la producción agropecuaria y una mejor oportunidad de adelanto económico y social para nuestros campesinos.» Sería falaz e ilusorio cualquier programa que no tuviera en cuenta ambos objetivos.

El desarrollo del país exige, por lo demás, la cooperación internacional, guardando el respeto debido a la independencia de cada pueblo y evitando toda dominación política y económica. Pero el país ayudado debe responder con honestidad y eficacia a la colaboración que se le presta.

La ética del desarrollo exige la responsabilidad personal y el sacrificio: sólo así el Paraguay podrá librarse «de un estado ya crónico de injusticia social». Tal responsabilidad es también colectiva; incumbe a la comunidad, al Estado, al ámbito internacional y a la Iglesia. Ésta no tiene competencia técnica u organizativa para adelantar la tarea. «Su jurisdicción va más allá del simple derecho de *predicar la moral social*. Tiene también la misión de juzgar el valor de las estructuras y de las instituciones con relación a la dignidad de la persona humana.»

En la exhortación final los obispos desarrollan el tema, que tanta fuerza habrá de cobrar en años posteriores: la presencia de Cristo en los pobres. El cristiano no ha de contentarse con una simple contemplación de tal presencia, sino lanzarse «a un trabajo inteligente y eficaz que se oriente, no sólo a suprimir los efectos, sino antes bien las causas mismas del mal». En forma incisiva retoman un argumento que se ha ido haciendo lugar común del magisterio episcopal latinoamericano:

> «Sin este trabajo profundo correríamos el riesgo demasiado real de no llegar a tiempo y de hacernos responsables de una exasperación de los que nada tienen y que ya no están dispuestos a esperar promesas vanas de una redención que nunca llega. Es evidente que tal conflagración no traerá solución alguna, y ciertamente nos devorará a todos.»

Después de una interpelación hecha a los sacerdotes y a los laicos, y de un elogio lleno de gratitud a las obras de asistencia de Cáritas Paraguaya y de los episcopados de los Estados Unidos y de Alemania, con el reconocimiento honesto de que no pretenden con sólo ella resolver las causas del mal, el episcopado se dirige a los hombres de empresa para que realicen inversiones productivas y rehúsen la tentación del egoísmo con la evasión de sus capitales.

> «Les pedimos, sobre todo, encarecidamente que eviten el escandaloso contrasentido que pueden producir con su conducta los católicos aparentemente fieles a sus deberes religiosos, pero que, en su trabajo, industria o en el ejercicio de funciones públicas, por un deplorable desdoblamiento de la conciencia, violan la justicia y la caridad cristiana.»

j) *Brasil*

El desarrollo de la preocupación social en el episcopado brasileño queda suficientemente explicado en este volumen por el padre Óscar de Figueiredo Lustosa. Debe tenerse en cuenta la condición de la Iglesia en el Brasil hacia 1950, implantada en un vastísimo territorio, con población desigualmente repartida cuya geografía humana ofrece visibles contrastes: la del Brasil rico y europeo en el sur y la del Brasil del nordeste de estructuras feudales y de régimen de hambre y de miseria, comparable a las regiones del oriente asiático[155].

Las 90 circunscripciones eclesiásticas carecían de un organismo de coordinación, creado finalmente en 1952 como Conferencia Episcopal de los obispos del Brasil (CNBB), gracias especialmente a los esfuerzos coordinados de monseñor Giovanni Battista Montini y de don Hélder Pessôa Câmara, designado ese mismo año como obispo auxiliar de Río de Janeiro[156].

La diversidad de condiciones socioeconómicas, culturales, raciales y religiosas dentro de una geografía gigantesca, y el crecimiento acelerado de las estructuras eclesiales registrado entre 1950 y 1960, explican, en gran parte, la diversidad de ópticas pastorales que suelen señalarse en la tipología del episcopado brasileño[157].

En abril de 1949 el arzobispo de Río, cardenal Jaime de Barros Câmara publicaba una tonante carta pastoral: *No transigir*[158]. «Es el grito de defensa nacional: ¡No transigir! Sí, no transigir con los comunistas, puesto que quien lo hiciera se convertiría en cómplice de futuras desgracias en nuestra estremecida patria.»

Se advierte, pues, una postura netamente anticomunista. 1949 era un año de congresos de paz y de cultura propiciados por la Unión Soviética, y era el año de los procesos de Budapest y de los encarcelamientos de obispos en Polonia y Checoslovaquia. No es que falte al documento que mencionamos una denuncia «de las injusticias y venalidades, del egoísmo y de la desenfrenada busca de riquezas, el envilecimiento del carácter de ciertos jefes [...], las trampas y el mercado negro, *proh dolor*, ¡hasta en las sacristías!».

Según el cardenal no toda la culpa le cabe al comunismo en el deterioro del Brasil: «Otras causas han sido ya denunciadas en nuestras pastorales anteriores.»

En 1950 aparece la célebre carta del obispo franciscano de Campanha, don Inocencio Engelke, que a sus casi 70 años de edad había logrado percibir, al menos parcialmente, la necesidad de una reforma agraria. Llevaba por título *Con nosotros, sin nosotros o contra nosotros, se hará la reforma*

---

155. *Le Catholicisme au Brésil*, en ICI, núm. 5-6 (1.º de agosto de 1955).

156. Relación sobre los encuentros de los dos prelados en J. de Broocker, *Dom Hélder Câmara, La violence d'un pacifique*, París 1969, p. 25-28.

157. Por ejemplo, M. Moreira-Alves, *L'Église et la politique au Brésil*, París 1974, p. 78-85. Los datos se adelantan un poco al decenio del 50.

158. Publicada parcialmente en LA (1949), p. 522-523.

agraria[159], y fue editada en Río de Janeiro. Tuvo gran fortuna en el Congreso Católico de Vida Rural celebrado en Manizales (Colombia) en 1953.

«La carta pastoral de monseñor Engelke –escribe M. Moreira-Alves–, aunque parezca retrógrada a una lectura de veinte años más tarde, significó un progreso para la Iglesia, simplemente porque era un primer paso hacia las preocupaciones sociales y salía la literatura episcopal del angelismo en que se colocaba tradicionalmente.» Entre este documento y el de la Comisión central de la Conferencia Episcopal brasileña, publicado el 30 de abril de 1963 se habría de interponer un gradual trabajo de reflexión[160]. El mensaje de los obispos brasileños lleva por título *Por una auténtica y cristiana reforma de estructuras sociales brasileñas*, sobre el cual se expresan así F. Houtart y E. Pin[161]:

«El documento [...] hizo también mucho ruido. Su tono era quizá más formal que el de la carta chilena y abordaba los problemas más cruciales de la sociedad brasileña en plena crisis. Algunos de los grandes diarios conservadores, que publicaban en ese mismo momento la encíclica *Pacem in Terris*, con numerosos comentarios lenificantes y aturdidos, rehusaron publicar el texto del episcopado. Fue preciso que el secretariado permanente pagara la tarifa de los anuncios, para que fuese impreso. Algunos obispos se desolidarizaron de este documento, en público, pero esto no era de extrañar. Esos mismos obispos –al menos dos de ellos– habían publicado un año antes un libro titulado: *Reforma agraria, cuestión de conciencia,* atacando el principio mismo de la reforma agraria y presentando el derecho de propiedad y el de los propietarios de dirigir la sociedad, como un derecho natural de origen divino.»

Todo este mundo, comprendidos allí algunos obispos bastante mal aconsejados por partidarios del régimen social existente, debía reaccionar evidentemente ante pasajes como éste:

«Nadie puede pensar que el orden en que vivimos sea el anunciado por la nueva encíclica *[Pacem in Terris]* como el fundamento inquebrantable de la paz. Nuestro orden está, además, viciado por la pesada carga de una tradición capitalista que dominó al Occidente en los siglos pasados. Es un orden de cosas en el cual el poder económico, el dinero, todavía constituyen la última instancia de las decisiones económicas, políticas y sociales. Es un orden de cosas en que la minoría, que tiene recursos, encuentra abiertas todas las puertas de acceso a la cultura, a los altos recursos de la vida, de la salud, del confort y del lujo, y la mayoría, que no tiene recursos, está por ello mismo privada del ejercicio de muchos de los derechos fundamentales y naturales enunciados en la *Pacem in Terris*; derecho a la existencia y a una digna forma de vida, respeto a su dignidad y a la libertad, derecho a participar de los beneficios de la cultura, derechos, en fin, relativos a la vida del hombre en sociedad.»

---

159. *L'Église et la politique au Brésil,* o.c., p. 164.

160. El texto completo apareció en castellano en Eccl, núm. 1150 (1963), p. 996-998. En francés en «La Documentation Catholique», núm. 1403 (1963), col. 899-906.

161. *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine,* o.c., p. 213-215.

Después de haber descrito las actitudes negativas existentes: los que poseen, haciendo «todo cuanto está en su poder para mantener el *statu quo*», los reformadores oportunistas, los agitadores estériles y los totalitarios extremistas, el mensaje aborda las transformaciones «que parecen ser más urgentes y más atinentes a problemas humanos y cruciales».

Viene en seguida la reforma de la empresa con este objetivo: «Transformarla de un mecanismo de lucro en un servicio eficiente para responder a las necesidades reales de la comunidad nacional». Llega después el turno a la reforma tributaria: «Una revisión de esa política debe orientarse en el sentido de dar un carácter más eficazmente progresivo a la tributación por la renta, adoptándose medidas enérgicas que imposibilitan las diversas formas de evasión u ocultación tributaria.» Se toma aquí ocasión para recordar también el deber de la inversión: «Sería una falta grave contra la justicia y un gesto profundamente antievangélico mantener capitales improductivos o enviarlos a otros centros con fines especulativos.» Finalmente se aborda la reforma administrativa en el sentido del bien común, de una mayor eficiencia, de una mejor organización y de una lucha contra la corrupción, y la reforma electoral, entre otras, «a fin de adoptar las medidas adecuadas para aumentar el número de ciudadanos que puedan participar efectivamente en la vida política».

El mensaje concluye por una toma de posición sobre la presencia de la Iglesia en la transformación del mundo, indicando las razones de este interés y las tareas respectivas de los sacerdotes y de los laicos.

* * *

Aquí suspendemos nuestro recorrido. Después de la celebración del Concilio y sobre todo a partir de *Medellín*, el magisterio social de los episcopados latinoamericanos va formando un cuerpo doctrinal imponente, que contempla con ponderación, con realismo, en forma concreta, con vigor pastoral, con técnica y competencia los problemas sociales de nuestro continente[162]. En el discurso inaugural de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano que habría de celebrarse en Medellín, pronunciado por Pablo VI en la catedral de Bogotá el 24 de agosto de 1968, el papa menciona los últimos documentos sociales del episcopado y de la Iglesia en América Latina:

«Una mención particular merecerían también muchos de vuestros documentos, como la *Declaración de la Iglesia Boliviana* de febrero último; como la del Episcopado Brasileño de noviembre de 1967, titulada *Misión de la jerarquía en el mundo de*

---

162. El pastoralista brasileño padre José MARINS ha recogido 114 documentos episcopales de carácter social producidos por las Conferencias episcopales o regionales de América Latina, en un volumen de indispensable consulta: *Praxis de los Padres de América Latina. Los documentos de las Conferencias episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978)*, Ed. Paulinas, Bogotá 1978. El volumen tiene casi 1200 páginas de letra apretada.

hoy; como las *Conclusiones del seminario sacerdotal* celebrado en Chile de octubre a noviembre de 1967; como la carta pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país en el primer aniversario de la encíclica *Populorum progressio*; y recordaremos también la amplia carta de los padres provinciales de la Compañía de Jesús, reunidos en Río de Janeiro en el mes de mayo de este año, y el documento de los padres salesianos de América Latina reunidos recientemente en Caracas. Las testificaciones, por parte de la Iglesia, no faltan: procuremos que a las palabras sigan los hechos.»

5. *Consideración final*

La presentación hecha en las páginas anteriores del magisterio social de la Iglesia latinoamericana a partir de los años cincuenta y antes de la conferencia de Medellín, además de optimista, puede parecer demasiado prolija. Hemos preferido correr este último reproche porque este aspecto de la acción pastoral de la Iglesia es conocido sólo parcialmente y en forma dispersa y porque cierta historiografía católica reciente deja la impresión de que el magisterio episcopal se pronunció sobre los problemas sociales casi únicamente con ocasión del Concilio Vaticano II.

No obstante la abundancia de documentos que se han aducido y de su relativa riqueza doctrinal, queda margen para pensar que los episcopados, en comparación con la actitud de otros movimientos políticos y sociales, se dejaron tomar la delantera. También puede hacerse la reserva de que los autores de algunos de estos documentos desconocieron el desarrollo de las ciencias sociales y de la literatura técnica que desde hacía ya tiempo se estaba produciendo en Europa, en los Estados Unidos y en la misma América Latina. Los documentos magisteriales de la Iglesia no son tratados de teología o de sociología, pero cuanto más respondan a las exigencias «científicas» serán más eficaces y de mejor recibo en los ámbitos sobre todo ajenos. En el decenio de 1960 el episcopado latinoamericano empezará a contar de manera más sistemática con el concurso de sacerdotes y laicos competentes en ciencias sociales.

Queda el temor de que prevalezca en la comunidad católica y en la sociedad de América Latina un escepticismo en torno de la eficacia de estas tomas de posición y de las que continuarán adoptándose en las décadas siguientes. A noventa años de la encíclica *Rerum Novarum* no es visible la «conversión» de quienes en América Latina, aun confesándose católicos, tienen poder para influir en el cambio social. Está por medio el egoísmo personal y colectivo: la incisiva enseñanza y acción de la Iglesia, por lo demás, sólo ha obtenido resultados imperfectos en la defensa de la familia, de la vida humana y de otros ideales de moralidad cristiana. Históricamente la eficacia de una revolución social sólo se ha presentado a través de instrumentos políticos legitimados aplicados con resolución y energía. Aun entonces los ingredientes patógenos que acompañan fatalmente las transformaciones que se pretenden radicales, bloquean y aun destruyen las mejores

intenciones. Por su parte, la Iglesia no pretende disponer de tales elementos. Sus fines y sus medios son de otra índole.

Cuarenta años después de la revolución mexicana, Arnold Toynbee podía escribir: «El pobre se ha vuelto más pobre no sólo relativa sino absolutamente. La revolución mexicana de 1910 fue una reacción contra una situación parecida a la actual del mismo México.» Tampoco la revolución boliviana ha logrado gran cosa en favor de la justicia.

Si los documentos episcopales antes reseñados tienen el mérito de un más o menos acentuado vigor, en conjunto parecen responder a una repentina toma de conciencia de que algo muy grave se manifestaba en el continente que exigía una respuesta inmediata. Desde el comienzo deberían haber ido acompañados de un impulso al estudio científico de los hechos sociales. En algunos países nacieron iniciativas en este sentido pero su influjo no tuvo una repercusión continental. El esfuerzo educativo de la Iglesia no se dedicó sino tardía y localmente al estudio de los problemas en un continente que es un laboratorio. Algunas instituciones de investigación como el «Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina» (DESAL) de Santiago de Chile, y los «Centros de Investigación y Acción Social» (CIAS) abiertos por los jesuitas en algunas capitales, sólo pudieron consolidarse en el decenio de 1960 con bastante posterioridad a la elaboración y aplicación de numerosas interpretaciones y escuelas sociológicas de signo laicista y anticristiano.

IV. El episcopado latinoamericano ante el Concilio

1. *Responde el episcopado*

Al abrirse el Concilio Vaticano II, el número de padres latinoamericanos, entre obispos residenciales, titulares y prelados de territorios misionales llegaba a un poco más de 600. Constituía así un 22 % del episcopado católico. Queremos presentar en las páginas que siguen una visión panorámica de las preocupaciones pastorales que manifestaron en las observaciones y sugerencias enviadas a la Comisión Antepreparatoria del Concilio, como respuesta al requerimiento hecho por la Santa Sede a todos los obispos de la Iglesia. Las observaciones de los obispos latinoamericanos ocupan 724 páginas repartidas en las partes VI y VII del volumen segundo de las *Actas Conciliares*[163].

Respondió el 77 % de todo el episcopado universal. El porcentaje de respuestas latinoamericanas es bastante elevado: contestaron efectivamente el 92 % de los obispos mexicanos, el 88 % de Centroamérica, el 75 % de la América del Sur española, y el 79 % del Brasil.

---

163. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series I. *Antepraeparatoria*, volumen II, parte VI, p. 521-680; parte VII, p. 9-576. Los dos tomos editados en 1960 y 1961, respectivamente.

La impresión que deja la lectura de esta documentación no es, por cierto, la de la novedad o del alto vuelo teológico. Las preocupaciones se mueven más bien en el terreno de la solicitud pastoral. Una confrontación con el pensamiento de otros episcopados, por ejemplo con los de Estados Unidos, Canadá, España, Italia, Australia, pone de manifiesto que tampoco éstos diferían notablemente del latinoamericano en el avance teológico.

Un estudio detenido acerca del papel que representó nuestro episcopado en la preparación y desarrollo del Concilio exigiría la presentación de su cuadro tipológico. En la imposibilidad de trazarlo, bástenos aquí hacer algunas consideraciones.

La idea de Juan XXIII tomó de sorpresa al episcopado universal. Nuestros obispos, como la mayor parte de los obispos católicos, debían de pertenecer a la escuela teológica tradicional que formaba al clero en los grandes o pequeños tratados clásicos. Las preocupaciones inmediatas e imponentes de conservación y defensa de la fe se agravaban en América Latina por razones específicas de escasez de clero y de diócesis inmensas, de carencia de medios y de falta de tiempo para la reflexión personal.

«Por la magnitud de muchas diócesis de este continente, el pueblo apenas conoce a su pastor», dice el obispo de Cochabamba (Bolivia)[164]. El de Tarija (Bolivia) escribe: «En esta pequeña diócesis, en la que la mayor parte de los fieles son campesinos sencillos e incultos, no se agitan problemas de mayor importancia sobre la doctrina, la moral o la pastoral *(praxim)* de la Iglesia»[165].

Monseñor Joseph Hascher, prelado de Juruá, pide excusas por no escribir en latín, ya que desde 1920 ha estado viviendo «en la jungla africana o en la selva virgen del Brasil»[166]. El prelado de Carolina, también en el Brasil, se siente perplejo en manifestar sus sugerencias «perdido en estas regiones casi desiertas del centro brasileño, poco al corriente de los grandes problemas»[167].

No hacía falta ser obispo misionero de América Latina. Las condiciones de no pocos pastores, así se tratara de antiquísimas diócesis, equivaldrían a desamparados territorios de misión.

2. *Las preocupaciones pastorales*

Algunos obispos trazan el cuadro desolador de la realidad religiosa continental. Así el nuncio apostólico de Costa Rica, a quien citamos al hablar del «mito» de nuestro catolicismo, o el obispo de Linares, en Chile, que recoge el dato del reducidísimo porcentaje de cumplimiento dominical[168].

164. *Acta et Documenta*, parte VII, p. 107.
165. Ibid. VII, p. 119.
166. Ibid. VII, p. 279.
167. Ibid. VII, p. 271-282.
168. Ibid. VII, p. 368.

Es frecuente la designación de los grandes enemigos de la fe católica: el laicismo, el liberalismo, el trabajo de las sectas protestantes y la incidencia de la doctrina marxista. Los obispos de Centroamérica piden en forma unánime: «Se espera de tan grande asamblea de obispos una condenación solemne de la doctrina comunista, de la masonería, del laicismo y del liberalismo»[169].

En el plano doctrinal no hay grandes síntesis, ni propuestas que desborden los esquemas de la eclesiología tradicional. Merecen atención, con todo, las peticiones de no pocos obispos que demandan una mayor profundización en la doctrina del Cuerpo místico y en aspectos más amplios de la teología de la Iglesia, del episcopado, de los sacramentos, y la clarificación de los problemas suscitados por el poligenismo, el concepto de inspiración, la historicidad bíblica, la teología del sacerdocio y la moral matrimonial[170].

Es interesante la petición del arzobispo de Puebla de que el Concilio «trate y defina la doctrina católica sobre los obispos, tanto más que en los tiempos actuales no son pocos los peligros que amenazan la unidad de la Iglesia»[171]. En el mismo sentido se pronuncia el obispo chileno de Talca, monseñor Manuel Larraín[172].

Merece la atención el pensamiento acerca de la Iglesia, del obispo de Botucatu (Brasil), monseñor Enrique Golland Trindade[173], que preludia los discursos de Pablo VI en las sesiones conciliares.

«Que sea una Iglesia pobre y humilde en todas sus manifestaciones, como Cristo en Belén, en Nazaret, en su vida pública. Que sea una Iglesia sufrida en su martirio *(patiens et excruciata)*, como Cristo cargando con su cruz. Que sea una Iglesia impregnada de espíritu sobrenatural, en todas sus aspiraciones, declaraciones y también en su apostolado, como lo estuvo en el cenáculo y en los tiempos apostólicos. Que sea una Iglesia coherente *(constans)*, fuerte y orientadora con sinceridad hacia sus principios y sus actos, viendo todo *sub specie aeternitatis* [...], sin buscar únicamente a los ricos y poderosos. Sea ante todo y sobre todo la Iglesia del amor.»

La escasez de clero y la formación espiritual, intelectual y pastoral de los sacerdotes, es tema que continuamente recurre en las observaciones. Se habla de la educación humana y social que han de impartir los seminarios; de la promoción de la vida comunitaria de los párrocos, del ejemplo de pobreza que han de ofrecer, de la recitación de las Horas litúrgicas, de una

---

169. Ibid. VI, p. 523. La respuesta a la Comisión Antepreparatoria se firmó en San Salvador por toda la Conferencia Episcopal de Centroamérica, el 27 de agosto de 1959. Los firmantes son 19, pero no se encontraban los de Panamá.

170. Señalamos, entre otras observaciones de interés las de los obispos de Jericó (Colombia), VII, p. 408-412; de Palmira (Colombia), VII, p. 419-426; de Concepción (Chile), VII, p. 352-362; de Quito, VII, p. 22-24; de Riobamba (Ecuador), VII, p. 24-28; de San Juan (Paraguay), VII, p. 479-484; de Puebla, VI, p. 228-231. Llama la atención la parquedad con que se expresó el célebre obispo de Talca (Chile), monseñor Manuel Larraín, VII, p. 377.

171. Ibid. VI, p. 229.

172. Ibid. VII, p. 377.

173. Ibid. VII, p. 142-143.

nueva reordenación del *Breviario* y de ciertos peligros que empiezan a advertirse, especialmente en los sacerdotes jóvenes. Tales son, por ejemplo, la propensión a la militancia política, el desprecio por la tradición. El obispo auxiliar de Concepción (Paraguay), señala la aparición de un nuevo modernismo en las filas del clero[174], y de cierta altanería frente a la autoridad episcopal. El de Cuenca (Ecuador) deplora la existencia de seminarios y noviciados que en nada merecen la confianza de la Iglesia[175] y el arzobispo de Olinda lamenta la simpatía con que algunos sacerdotes confraternizan con los comunistas. «También ciertos jesuitas, profesores de la llamada Universidad Católica de Recife, gustan llamarse gente de izquierda»[176].

En forma unánime el episcopado latinoamericano pide la conservación del celibato sacerdotal, con la excepción del obispo de Cajamarca (Perú) que escribe: «El clero de mi diócesis vería con agradecimiento la mitigación de la ley del celibato»[177]. Sin embargo, se encuentra una actitud de comprensión hacia los sacerdotes que han desfallecido: «Ante la llaga abierta en el sacerdocio católico, nuestros infelices hermanos –escribe el obispo de Joinville, en el Brasil–, ¿no encuentra la Madre Iglesia una solución? ¿Quedarán marcados con el signo de la condenación? Reafirmo mi irrestricto apoyo al celibato, pero imploro misericordia para los que no fueron malos. Fueron débiles»[178].

El nuncio apostólico en Guatemala, monseñor Ambrogio Marchioni, observa: «Otro problema concerniente al clero, y que el clero siente profundamente, es el dominio absoluto (y a veces despótico) de los obispos que se creen superiores a toda ley. El sacerdote debe gozar de una mayor protección jurídica con el fin de una mejor observancia de la disciplina eclesiástica. Porque si él se persuade que es solamente objeto del arbitrio del obispo declinará el espíritu de la disciplina y será sustituido por la hipocresía (cosa habitual) que poco a poco engendra la rebelión, oculta o abierta.»

El nuncio echa de menos que también en quienes tienen autoridad falten motivos sobrenaturales de gobierno, «por lo que también tienen necesidad de un control y de un freno (y no sólo moral)»[179].

Ya citamos, al tratar de las estructuras eclesiásticas (en el cap. III, pág. 660) la estupenda expresión del obispo de Tacna (Perú): «Aquí, en América Latina, unos sacerdotes mueren como soldados desconocidos, otros privados de toda esperanza y auxilio»[180]. Las preocupaciones versan asimismo sobre el vestido clerical: se advierte la inclinación a la supresión de la sotana, conservando un traje que distinga suficientemente al clero. Algunos

---

174. Ibid. VII, p. 486-487.
175. Ibid. VII, p. 12.
176. Ibid. VII, p. 219-220. Recuérdese que ya en 1959 se empezaban a manifestar problemas doctrinales en el clero y en la Acción Católica, especialmente en la JOC, en el Nordeste del Brasil. En 1964, Pablo VI preconizó arzobispo de la ciudad a monseñor Hélder Câmara.
177. Ibid. VII, p. 493, texto en castellano.
178. Ibid. VII, p. 199, texto en portugués.
179. Ibid. VI, p. 560, texto en italiano.
180. Ibid. VII, p. 510-511.

obispos piden regresar a la simplicidad de vida y a suprimir el boato y pompa en los vestidos, en el estilo de los documentos, «en el lujo de las nunciaturas apostólicas»[181].

La celebración litúrgica constituye otro capítulo de solicitud pastoral. Se expresa, sobre todo, en la indicación concreta de medidas que la hagan comprensible y fructuosa: supresión de ritos sin significación actual en la administración de los sacramentos, empleo generoso de la lengua vernácula, eliminación de días festivos, legislación, práctica para que los laicos participen activamente.

El vicario apostólico de Limón (Costa Rica), apoyado en la catolicidad de la Iglesia expresa bellamente su petición así: «Concédase a cada pueblo mayor libertad para que glorifique a Dios según su modo de ser, conservando la unidad en lo necesario y la libertad en lo propio»[182].

La restauración del diaconado permanente tiene amplia resonancia en el episcopado de todos nuestros países. Es acogida como solución parcial a la escasez de sacerdotes, sin exigirse en ella el celibato. Hay una apreciación extraña de parte de un obispo: «Se podrían conceder las órdenes menores y mayores, inclusive hasta el diaconado también a aquellos que no tienen vocación sacerdotal y la gracia del celibato»[183]. El obispo de Oruro (Bolivia) propone que, en los territorios de misión, los diáconos puedan administrar la unción de los enfermos[184]. Se lee una oposición a la instauración del diaconado de casados. Creemos que es la única, y proviene del obispo de Huaraz, en el Perú[185].

En relación con los religiosos se advierte una preocupación generalizada de que no se insertan plenamente en el apostolado de las iglesias particulares. El obispo de Guanare (Venezuela) se queja de su instalación en las grandes ciudades y de su negativa a colaborar en los lugares difíciles y pequeños[186]. El de San Juan (Paraguay), deplora la incorrecta interpretación que se hace de la exención de los religiosos[187]; el obispo del Petén, en Guatemala, se muestra radical: «Que se supriman las órdenes y congregaciones religiosas *exentas* de cualquier género y sexo [*sic*], aumentada y consolidada así la autoridad de los ordinarios»[188]; el de Matagalpa (Nicaragua) afirma que «la exención de los religiosos crea otra jerarquía y así rompe la unidad de la Iglesia, sobre todo de la diócesis»[189].

---

181. Así el obispo de Reconquista (Argentina), monseñor Juan Iriarte (ibid. VII, 70-71) y monseñor Alfonso Höfer, vicario apostólico de Limón en Costa Rica (ibid. VII, p. 534).

182. Ibid. VI, p. 533.

183. Monseñor Carlos Hartl, vicario apostólico de Araucania, Chile (ibid. VI, p. 384).

184. Ibid. VII, p. 111.

185. Ibid. VII, p. 503. Según el «Annuario Pontificio» de 1960, esta diócesis tenía 310 000 habitantes, 40 sacerdotes diocesanos y 12 religiosos. Hemos de anotar que el Concilio no trata del diaconado permanente como una medida para resolver el problema de la escasez de sacerdotes. Véase *Lumen Gentium*, núm. 29.

186. Ibid. VII, p. 559-560.

187. Ibid. VII, p. 480.

188. Ibid. VI, p. 557.

189. Ibid. VI, p. 687. Véase cap. VI, nota 36.

Sobra decir que abundan las sugerencias de definir como dogma las afirmaciones teológicas acerca de la mediación universal de María y de su maternidad espiritual. Fuera del ámbito mariano no faltan las peticiones de que el Concilio defina dogmáticamente algunos puntos referentes especialmente a la eclesiología y a la moral. El vicario apostólico de Limón (Costa Rica) previene, en cambio, contra declaraciones o definiciones que puedan constituir un obstáculo a la unidad de los cristianos[190].

En el terreno de la justicia social está presente, y a veces en forma incisiva, el peligro del comunismo. Por ello la mayor parte de los obispos insisten en que el Concilio se pronuncie una vez más de acuerdo con la enseñanza social de la Iglesia. El obispo auxiliar de Río, don Hélder Câmara, habla de la miseria de los dos tercios de la humanidad; el Concilio había de reflexionar «de qué modo podrá arrebatar al influjo del comunismo a esas gentes». Pone gran confianza en la acción del CELAM mucho más eficaz que las maniobras políticas. No se trata sin embargo de una cruzada anticomunista[191].

Monseñor Àgnelo Rossi, obispo de Barra do Piraí, escribe: «Hay que arrebatar al comunismo la bandera de la elevación del proletariado, realizando concretamente las soluciones de la doctrina social católica que deben ser ampliamente divulgadas»[192].

Monseñor Höfer, vicario apostólico de Limón (Costa Rica) pide que «los bienes de la Iglesia en el mundo entero no se conviertan en bienes de manos muertas [...], sino que sirvan para glorificar a Dios y para aliviar a los pobres»[193].

En comparación con la fuerza de expresión que emplearon los obispos frente al problema social del continente, de que hemos hablado en páginas anteriores, las observaciones remitidas al Concilio aparecen extremadamente incoloras. Los destinatarios eran evidentemente diversos.

Del Paraguay y de Santo Domingo se formula alguna denuncia contra el atropello de los derechos humanos: eran los países vejados por las dictaduras de Stroessner y de Trujillo. Monseñor Ramón Bogarín Argaña, del Paraguay, se expresa así: «Las relaciones cordiales *(concordes)* que la Santa Sede ha de mantener forzosamente con los gobernantes por medio de sus nunciaturas, sobre todo cuando éstos son totalitarios, dictatoriales o tiránicos, no pocas veces producen verdadero entorpecimiento en la dirección que los obispos han de ejercer en su diócesis, si no en el terreno doctrinal, por lo menos sí en la práctica. Semejante situación, que desafortunadamente se repite, ha producido entre los fieles en nuestro país grave escándalo y perjuicio al bien auténtico de la Iglesia.» A continuación hace esta afirma-

190. Ibid. VI, p. 326-327.
191. Ibid. VII, p. 326-327.
192. Ibid. VII, p. 135.
193. Ibid. VI, p. 534. Llama la atención que no hayan hablado expresamente de la justicia social obispos que luego descollarán por su espíritu de avanzada, como el de Riobamba, monseñor Leonidas Proaño, o el de Talca, monseñor Manuel Larraín. No hay respuestas, ni de monseñor Inocencio Engelke, ni de monseñor Sergio Méndez, obispo de Cuernavaca.

ción[194]: el hábito permanente de los nuncios, de proceder con cautela y prudencia en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, tercamente *(pro viribus)* mantenido bajo el engañoso argumento de obtener situaciones beneficiosas para la Iglesia, produce en los fieles una reacción de menosprecio y aun hostilidad contra los obispos. Los nuncios exigen de los obispos una conducta similar. Monseñor Bogarín parece dar a entender que así se mutila el deber profético de los mismos.

El prelado de San Juan de La Maguana (Santo Domingo), monseñor Thomas Reilly, de origen norteamericano, recuerda la persecución recientemente sufrida por los obispos de la nación «de parte del régimen dictatorial y tiránico del general Rafael Trujillo, por haber defendido los derechos humanos»[195]. Recordemos que el nuncio apostólico en Santo Domingo fue frecuentemente injuriado por el gobierno y tratado de «agitador internacional»[196].

No faltan peticiones de que el Concilio condene las discriminaciones raciales. El nuncio en el Brasil, monseñor Armando Lombardi, pide la condenación del racismo y del nacionalismo exagerado en virtud de la igualdad jurídica de todos los hombres y del carácter trascendente de la Iglesia[197], y el obispo de Higüey (Santo Domingo) pide «normas severísimas» y aun penas eclesiásticas para bloquear las discriminaciones sociales y raciales en los colegios católicos[198].

Son numerosas las peticiones de una reforma del derecho canónico: se pide un cambio de énfasis en sus fundamentos que se desean más bíblicos, pastorales y teológicos. El derecho ha de reflejar el carácter maternal de la Iglesia; ha de ser más flexible, menos centralista y más aligerado.

Algunas observaciones tienen acentos demasiado pesimistas, sin que sea ésta la característica general. Quizá sobresale en este aspecto el obispo brasileño de Jacarézinho, monseñor Geraldo de Proença Sigaud[199], en una larga carta de respuesta. La revolución ha ganado ya al propio clero y «muchos pastores callan». Sus gestores son los discípulos de Maritain y de Teilhard de Chardin. La Iglesia está viviendo un Viernes Santo. Los enemigos son la masonería, el comunismo, el judaísmo internacional y la revolución. Se debería publicar un nuevo *Syllabus*, y el prelado «ha encontrado ya al nuevo monstruo: Soy sacerdote maritainista, soy obispo maritainista», dicen algunos. «Hay que incluir en el *Syllabus* toda la herejía social de Maritain» y «Roma calla».

Sin duda le debieron de haber crujido los huesos al reaccionario obispo cuando, al clausurarse el Concilio, vio subir a Maritain hasta el trono papal para recibir de Pablo VI uno de los mensajes conciliares.

---

194. El texto latino, demasiado torturado y prolijo es difícil de traducir; ibid. VII, p. 479.
195. Ibid. VI, p. 665-666.
196. Véase en el capítulo III de este estudio, p. 601ss, cuanto hemos escrito sobre la dictadura de Trujillo y la Iglesia.
197. Ibid. VII, p. 311-312.
198. Ibid. VI, p. 658.
199. Ibid. VII, p. 180-193.

Con tono parecido se expresa el obispo de Campos (Brasil), monseñor Antonio de Castro Mayer[200].

El obispo de Reconquista (Argentina) pide una deseuropeización de la Iglesia y de la Curia Romana[201]. Los obispos de la provincia eclesiástica de Río Nero, en el Brasil, adelantan la idea de que la elección del papa sea incumbencia del episcopado universal, como sucesor del Colegio Apostólico, por medio de delegados por cada 50, 70 ó 100 obispos[202]. El de Calabozo (Venezuela), juzga artificial la distinción entre matrimonio rato y consumado, y cree que la Iglesia tiene poder de disolver todo matrimonio[203].

200. Ibid. VII, p. 155-162.

201. Ibid. VII, p. 71.

202. Ibid. VII, p. 243.

203. Recuérdese la sensación que causó la intervención del arzobispo maronita, monseñor Zoghby, que se pronunció en el mismo sentido en las sesiones conciliares de 1965, con la réplica del cardenal Journet en contra de tal interpretación. Véase «La Documentation Catholique», núm. 1458 (1965), col. 1902-1907.

Capítulo V

DE MEDELLÍN A PUEBLA, 1968-1980

BIBLIOGRAFÍA: Véase la de los capítulos I y II, págs. 431s y 465-469.

I. EL CONGRESO EUCARÍSTICO INTERNACIONAL DE BOGOTÁ

1. *El papa en América Latina*

a) *Bogotá recibe al papa*

Bogotá, capital de Colombia, con unos dos millones de habitantes en 1968, fue escogida como sede del primer Congreso Eucarístico Internacional que había de celebrarse después del Concilio. Que se escogiera a la América Latina, mundo de los pobres en un continente católico, tenía un especial significado. El Congreso se celebró en agosto de 1968[1].

No pudo ser más elocuente el tema que presidió su celebración: *La Eucaristía, vínculo de amor.* Era el eco prolongado de la acción conciliar, en comunión con el bello discurso de Pablo VI al inaugurarse la última etapa del Concilio, el 10 de septiembre de 1965; *El Amor, cifra del Concilio.* La Iglesia latinoamericana y Colombia recibieron con gratitud y con júbilo el honor que se les confería.

El episcopado colombiano y también el gobierno nacional, extendieron al papa la invitación para que presidiera los actos del Congreso. El precedente ya había sido establecido por el propio Pablo VI en el Congreso Eucarístico de Bombay, a fines de 1964. En mayo de 1968, Pablo VI anunció que acogía tales invitaciones y deseos y que se disponía a viajar a Bogotá para los días del Congreso.

1. Discursos y relación oficial latina en AAS (noviembre 1968), p. 609-656; *Il Viaggio di Paolo VI a Bogotá,* (Vaticano 1968); C. CALDERÓN, *Crónica,* en «Ecclesia», núm. 1405 (1968), p. 1293-1294; A. PARRA, *Ocho días con Cristo y su Vicario. Crónica del XXXIX Congreso eucarístico,* en RJ 2 (1968), p. 255-265. Todo el núm. 348 de RJ está dedicado al Congreso y a la visita del Papa; veánse también los núm. 317-318, ed. francesa y 320, ed. española de ICI, 1968.

Frente al entusiasmo generalizado y a la expectativa de la Iglesia latinoamericana, no faltaron voces discordantes fuera y dentro de la Iglesia, en desacuerdo con esta visita. Se quería presentar apriorísticamente este gesto del papa, como expuesto irremediablemente a manipulaciones y distorsiones que aprovecharían los «sectores reaccionarios» y del gobierno colombiano, en un país que se presentaba como paradigma de dominio oligárquico, eclesiástico y conservador[2]. Se movilizaron algunas organizaciones internacionales y se ventiló una propaganda contraria, alentada antes y después del Congreso, por ciertas publicaciones latinoamericanas y europeas. A esto se sumó, en vísperas del Congreso, la atmósfera hostil creada contra el Santo Padre por la publicación de la encíclica *Humanae Vitae*, hecha pocas semanas antes de su peregrinación a Bogotá. Y precisamente iba a ser un gran pastor de América Latina, don Hélder Câmara, quien afirmaría en Medellín que esta encíclica estaba en la lógica y en la línea de la defensa hecha por el papa de los pueblos débiles en otra encíclica reciente, *Populorum Progressio*. La visita del papa coincidió con la invasión soviética de Checoslovaquia que polarizó la atención y la preocupación de Europa.

Las predicciones pesimistas no se cumplieron. América Latina y Colombia recibieron a Pablo VI con el afecto y el instinto connatural de los pobres, que intuyen quiénes son sus hermanos y sus profetas[3].

Fue también un gesto muy propio de Pablo VI, haber escogido como su cardenal legado, al ya dimisionario arzobispo de Bolonia, cardenal Giacomo Lercaro, insigne figura del Concilio y uno de los más decididos luchadores por un compromiso conciliar con el mundo de los pobres[4].

«A las seis de la tarde del sábado 24 de agosto, escribe don Cipriano Calderón[5], Pablo VI dejó Bogotá después de una permanencia de tres días. Unas jornadas históricas que convirtieron a esta ciudad en capital del mundo católico, haciendo que sobre ella convergieran las miradas de todo el orbe y que prensa, radio y televisión de Europa y América posasen aquí sus miradas deseosas de escrutar los signos de los tiempos.

»Una vez más el papa se convirtió en protagonista de la historia, ocupando las páginas mejores de los grandes rotativos y los primeros planos en la

---

2. Recoge las protestas y los aspectos negativos, A. GHEERBRANT, *La Iglesia rebelde de América Latina*, México 1970.

3. C. CALDERÓN, l.c., en la nota 1; M. UREIBE, *Crónica*, en MISSI (Lyón), octubre 1968, p. 255-256. El editorial de ICI, núm. 319 (1.° de septiembre de 1968), escribe: «Las multitudes numerosas y entusiastas, que acogieron y rodearon a Pablo VI en Bogotá, ofrecen, más que la idea, el testimonio vivo de la adhesión y del afecto de la inmensa masa de los bautizados por el jefe de la Iglesia. Sería bueno que esta voz simple y espontánea, encontrara su lugár en el concierto de voces discordantes que debaten [...] sobre la autoridad de la Iglesia después de la promulgación de la encíclica *Humanae Vitae*.»

4. Fue el cardenal Lercaro quien introdujo vigorosamente el tema de la «Iglesia de los pobres» en el Concilio. Léase su intervención del 6 de diciembre de 1962: texto latino en *Acta Synodalia, Vol. I, Pars IV*, p. 327-330, Vaticano 1971. Comentario sobre esta intervención en R. ROUQUETTE, *La fin d'une Chrétienté, Chroniques* I («Unam Sanctam» 69*a*), París 1968, p. 276-278. La expresión «Iglesia de los pobres» se debe oficialmente a Juan XXIII en su alocución del 11 de septiembre de 1962.

5. Véase nota anterior, número 1.

Eurovisión y en la Mundovisión. Por eso, no es necesario que yo narre la crónica de los acontecimientos que aquí se han registrado y que me ha tocado vivir de cerca siguiendo todos los pasos de Su Santidad. Voy a fijarme más bien en el significado del acontecimiento visto en la perspectiva de la Iglesia conciliar y del diálogo de ésta con el mundo moderno.

»Un acontecimiento singular que estuvo, primero, en el juego de la expectación y de la curiosidad, luego en el de las críticas y el desaliento, para entrar finalmente en el del optimismo y la realidad. No podemos por menos de afirmar ahora, cuando todo se ha concluido, que esta peregrinación del Santo Padre ha resultado, como las anteriores a Palestina, a Bombay, a Nueva York, a Fátima, a Constantinopla y Éfeso, espléndida para la vida de la Iglesia en su marcha hacia la nueva frontera.

»Antes de llegar a Bogotá recorrí el continente sudamericano visitando numerosas ciudades y pude comprobar hasta qué punto era minoritaria la opinión, tal vez bien intencionada, de los que no veían claro que Pablo VI viniera a Latinoamérica. Hay que decir que los pueblos de estas latitudes vibraban, ya antes del acontecimiento, pensando en lo que iba a suceder en Bogotá y que todos han comprendido perfectamente que el viaje del Romano Pontífice a Colombia no era, como no ha sido, una "visita de Estado", ni una visita a una determinada ciudad o nación; sino un encuentro con todos los pueblos de Latinoamérica, del *Continente de la Esperanza*, que en esta circunstancia histórica escogió por capital a Bogotá, donde está desde hace algunos años, la sede del CELAM, es decir, la central coordinadora de todos los movimientos y actividades del Episcopado latinoamericano.

»El Sumo Pontífice permaneció en Colombia durante 57 horas. En sus diversos recorridos por la capital o en torno a ella cubrió 311 kilómetros, de los cuales 77 los hizo en helicóptero, los restantes en coche descubierto, saludado siempre por una multitud enardecida, que no se cansaba de verle y aclamarle viendo en él un profeta de los tiempos nuevos y de la renovación. La despedida al papa fue tan apoteósica como la llegada. Los expertos calculan que Pablo VI ha tenido en movimiento un millón y medio de personas entre las que asistieron a los diversos actos o salían a las calles para encontrarse con él. En el campo de Mosquera el Santo Padre, a base de gestos y palabras, dialogó con 200 000 campesinos. En torno al altar del Congreso Eucarístico, en una inmensa explanada expresamente preparada para estas congregaciones de masas, el papa Montini reunió dos tardes seguidas a 700 000 personas, que formaban una única asamblea orante[6].

---

6. RAMÓN DE ROUX, S.I., colombiano, en estudio presentado a un Congreso o seminario histórico organizado por estudiosos de preferencia marxistas en la Universidad Nacional de Bogotá (septiembre de 1967) cita a H. PARADA, *Crónica de Medellín* («Iglesia Nueva» 17), Bogotá 1975, p. 167-177, para minimizar el número de participantes en las grandes asambleas del campo eucarístico. El estudio de Ramón de Roux está destinado al volumen que prepara Cehila sobre la historia eclesiástica de Colombia, Ecuador y Venezuela. La cita del manuscrito, p. 74. A su vez Parada parece tomar los datos de ICI, ed. española, núm. 320, p. 4. Sin embargo ICI destaca el impresionante número de quienes aclamaban al Santo Padre. La fotografía exhibida por ICI, p. 5, no corresponde a la inauguración del Congreso, sino a la bendición del templete hecha 8 días

»La figura y el mensaje del "Santo Papa" –como aquí le llamaba la gente humilde– caló tan profundamente en el corazón del pueblo colombiano, que su partida provocó una doliente explosión de lágrimas. Yo no he visto nunca llorar de alegría a tantos hombres, como lo he visto en esta ciudad. Y no hablemos de las mujeres, ya de suyo más sensibles al llanto. Yo no he visto nunca a los jóvenes derrochar tanta simpatía como la que aquí han exteriorizado hacia el papa. Y yo no he visto nunca al Santo Padre tan sensible y tan entregado a su pueblo como en esta ocasión.

»Bogotá comprendió muy bien lo que era tener por huésped al vicario de Cristo y Pablo VI vino con conciencia de que sus gestos y sus palabras atentamente recogidos por todos los latinoamericanos, iban a tener una influencia decisiva para el futuro de estos pueblos. Por eso, a pesar de la comprensible fatiga que lo dominaba, se dio, se entregó sin reserva al contacto con las masas. Por eso también, no obstante la angustia del tiempo, robó horas al descanso, para cambiar aquí o rehacer de nuevo el texto de algunos discursos que traía ya preparados de Roma. Así dio a sus palabras un acento más incisivo, un contenido más audaz y sintonizado con el ambiente que aquí se vivía, con los gritos de las muchedumbres que le aclamaban llenas de esperanza, implorando orientaciones certeras para un futuro distinto y mejor...

»Realmente aquí se hizo realidad en torno al vicario de Cristo el expresivo tema del Congreso Eucarístico Internacional: *Vínculo de amor.*

»La ingente congregación de fieles que aquí se produjo, más que un Congreso Eucarístico habría que definirla un *Congreso de la Iglesia*, donde se ha encontrado reunido el pueblo de Dios para honrar a Cristo presente en la Eucaristía y presente también en los pobres. Es muy interesante a este respecto considerar atentamente las expresiones usadas por Pablo VI en el discurso que dirigió a los campesinos en la mañana del día 23. El papa proclamó con voces muy claras que: los pobres son un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo.

»Creo que uno de los frutos del Congreso de Bogotá es haber encontrado el estilo para los congresos eucarísticos de la época postconciliar; estos congresos del pueblo de Dios, a los que seguramente asistirá siempre el papa...

»Desde el primer día el cardenal legado, Giacomo Lercaro, puso al Congreso de Bogotá al ritmo de la encíclica *Populorum Progressio.* Esta famosa encíclica de Pablo VI se hizo liturgia el día 23 por la tarde durante la jornada dedicada al tema del desarrollo. En aquella ocasión el papa pronunció un discurso importantísimo, dirigiendo una palabra especial de fina orientación y decidido aliento a las diversas categorías sociales. Ese texto pontificio marcó un punto culminante en el magisterio religioso social que

---

antes. Nuestra impresión es que, por una preocupación excesivamente «postconciliar», a los organizadores les faltó el sentido popular de lo latinoamericano, que no estaba reñido con el sentido teológico de un congreso eucarístico. El cronista, Cipriano Calderón, dice, sin embargo, que «se ha encontrado el estilo para los congresos eucarísticos de la época postconciliar».

Pablo VI ha realizado en Bogotá. Se puede decir que la citada alocución papal constituyó una nueva apertura de la Iglesia a los grandes problemas sociales de nuestro tiempo, con especial referencia a la América Latina. Un avance claro sobre la *Populorum Progressio*.

»El más importante de los discursos pronunciados por Pablo VI en Bogotá fue el dirigido a los obispos en el acto inaugural de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano –día 24 por la mañana en la catedral de Bogotá–. Si, en la alocución sobre el desarrollo dirigida a los campesinos, Pablo VI abrió un diálogo nuevo con el mundo moderno, el discurso a los obispos abrió un diálogo nuevo en el interior de la Iglesia. Este texto señala orientaciones doctrinales y prácticas, destinadas por una parte, a eliminar un cierto confusionismo doctrinal existente hoy en algunos sectores del pueblo de Dios, y por otra parte, a dar un nuevo y defensivo impulso a las reformas eclesiales, empujando a la jerarquía hacia un dinamismo fundado en la fuerza del amor, para lograr una Iglesia cada vez más viva y eficaz. El papa rechaza, una vez más, las desviaciones de ciertos teólogos, pero al mismo tiempo alienta a la renovación doctrinal. Se pronuncia tajantemente contra la violencia, pero hace suyos los más avanzados documentos de la jerarquía latinoamericana: declaraciones de los obispos de Bolivia, Brasil, Chile, México e incluso la famosa y llamativa *Carta de los provinciales jesuitas* y de los *Superiores salesianos* reunidos en Caracas. Hace algunas precisiones muy notables sobre la reciente encíclica dedicada al problema del matrimonio y de la natalidad, y en éste, como en otros puntos tocados en su discurso, abre horizontes nuevos para una postura abierta y moderna, de cara a los problemas humanos, dentro, naturalmente, de las arduas exigencias del Evangelio de Cristo, que es un Evangelio de cruz.»

b) *Sobre la violencia*

La enseñanza de Pablo VI durante su permanencia en Bogotá, en que forzosamente tenía que tratar el tema de la violencia, o no fue comprendida o fue tendenciosamente interpretada por algunos sectores de dentro y de fuera de la Iglesia. En seguida se acusó al papa de haber condenado únicamente la violencia revolucionaria y de haber callado sobre la violencia institucionalizada. Como tal afirmación ha sido recogida con inexplicable ligereza por ciertos órganos de opinión pública, especialmente en Europa[7], es preciso decir una palabra a este propósito.

El papa conocía de sobra el terreno que pisaba. No sólo la situación de injusticia de América Latina, verdadero «continente en erupción», sino también el eco que iban a despertar sus palabras, tanto más que estaba sufriendo interiormente la protesta y los sarcasmos del ambiente universal por la publicación reciente de la encíclica *Humanae Vitae*. Decir que pasó por alto el imperio de una violencia institucionalizada, para fustigar única-

7. El mismo Ramón DE ROUX, S.I., seguía recogiendo todavía en 1976 la misma interpretación: *Une Église acculée au choix politique*, en «Vivant Univers», núm. 307 (1976).

mente la violencia revolucionaria, equivaldría a creer a Pablo VI un disminuido psicológico o un auténtico cínico.

Pablo VI conocía sobradamente el pensamiento contemporáneo acerca de la violencia, sus manifestaciones diversas y la fraseología que en torno a ella se estaba empleando. En la alocución tenida ante los cardenales, justamente dos meses antes de sus discursos de Bogotá, el papa había dicho: «Se han llegado a formular teorías de la violencia, aun en sus formas armadas y sangrientas, para explicarla, justificarla, exaltarla como la única respuesta eficaz a situaciones de opresión, a estados de violencia institucionalizada, como a veces se dice, a un orden que se acusa de ser de hecho un desorden establecido, a una legalidad formal que cubriría una ilegalidad sustancial. A estas justificaciones se quiere, aquí o allá, aportar el apoyo de razones sacadas del pensamiento cristiano y de sus exigencias: así como se hace posible hablar de una *teología de la violencia*, derivada de una previa *teología de la revolución*»[8]. Pablo VI escucha y comprende «el clamor que se levanta de tantas partes del mundo para implorar ayuda y cambios oportunos». El papa afirma que pertenece a su misión sostener el despliegue de la justicia, condena «todas las acciones y negligencias culpables» y pide una «acción valiente y resuelta para remediar eficazmente un estado de cosas que la conciencia humana, y sobre todo cristiana, no puede tolerar».

En la «Jornada del desarrollo», ante la multitud, Pablo VI afirmó[9]:

«Bien sabemos que tales realidades [humanas y temporales] en Iberoamérica –en el momento en que el papa viene por primera vez a visitar este continente– se encuentran en una situación de crisis profunda, verdaderamente histórica, la cual encierra tantos, excesivos, aspectos de preocupación angustiosa.

»¿Puede el papa ignorar este fermento? ¿No habría fallado una de las finalidades de este viaje si él volviese a Roma sin haber afrontado el punto central del problema que origina tanta inquietud?

»Muchos, especialmente entre los jóvenes, insisten en la necesidad de cambiar urgentemente las estructuras sociales, que, según ellos, no consentirían la consecución de unas efectivas condiciones de justicia para los individuos y las comunidades, y algunos concluyen que el problema esencial de Iberoamérica no puede ser resuelto sino con la violencia.

»Con la misma lealtad con la cual reconocemos que tales teorías y prácticas encuentran frecuentemente su última motivación en nobles impulsos de justicia y de solidaridad, debemos decir y reafirmar que la violencia no es evangélica ni cristiana y que los cambios bruscos o violentos de las estructuras serían falaces, ineficaces en sí mismos y no conformes, ciertamente, a la dignidad del pueblo, la cual reclama que las transformaciones necesarias se realicen desde dentro, es decir, mediante una conveniente toma de conciencia, una adecuada preparación y esa efectiva participación de todos que la ignorancia y las condiciones de vida, a veces infrahumana, impiden hoy que sea asegurada.»

---

8. AAS (1968) p. 456-457. Ya había aparecido, en alemán y en francés, el debate *À la recherche d'une théologie de la violence,* París 1968.

9. Los textos pueden leerse en *Il Viaggio di Paolo VI a Bogotá,* o.c.; «Ecclesia», núm. 1405 (1968); «La Documentation Catholique», núm. 1524, 1968.

En el discurso a 200 000 campesinos reunidos en la localidad de Mosquera, cercana a Bogotá, el papa dijo:

«Conocemos las condiciones de vuestra existencia: condiciones de miseria para muchos de vosotros, a veces inferiores a la exigencia normal de la vida humana. Nos estáis escuchando ahora en silencio, pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento y del de la mayor parte de la humanidad. No podemos desinteresarnos de vosotros, queremos ser solidarios con vuestra buena causa, que es la del pueblo humilde, la de la gente pobre. Sabemos que el desarrollo económico y social ha sido desigual en el gran continente de América Latina, y que mientras ha favorecido a quienes lo promovieron en un principio, ha descuidado la masa de las poblaciones nativas, casi siempre abandonadas en un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente.»

El papa promete a los campesinos seguir defendiendo su causa. Y añade: «Seguiremos denunciando las injustas desigualdades entre ricos y pobres, los abusos autoritarios y administrativos en perjuicio vuestro y de la colectividad.» Habla de los latifundistas que no están dispuestos a hacer más fecundas sus posesiones y «gozan de los frutos para provecho exclusivo suyo. Lo mismo decimos –continúa– de aquellas categorías de personas que, con poca o ninguna fatiga, realizan utilidades excesivas o perciben conspicuas retribuciones». La riqueza –afirma Pablo VI– «tiene su finalidad primaria de servicio al hombre, no sólo en un plano privado y local, sino también más amplio, internacional, frenando así el goce fácil y egoísta de la misma o su empleo en gastos superfluos o en exagerados y peligrosos armamentos».

Es entonces cuando el papa dice:

«Permitid, finalmente, que os exhortemos a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución. Tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social a la cual aspiráis legítimamente.»

También sobre el problema de la violencia se expresó en la inauguración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en la catedral de Bogotá. «Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el del marxismo ateo ni el de la rebelión sistemática. Ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía.»

Y es que algunos grupos cristianos abrigaban la esperanza de que el papa lanzaría un llamamiento a la «violencia liberadora», en la convicción, fomentada sobre todo en Europa, de que la mayor parte del continente estaba ganado para tal teoría. Pero el papa sabía bien que un simple cambio de estructuras no podía resolver nada. Sería cambio de guardia en las oligarquías.

Precisamente en abril de ese mismo año, el arzobispo de Recife, monseñor Hélder Câmara, en conferencia tenida en la Sala de la Mutualité en París, se había adelantado a describir una de las motivaciones que había de

aducir el papa en Bogotá. Rechazando las soluciones revolucionarias violentas en fuerza del Evangelio, el arzobispo añade:

«Si esto les parece moralismo, esperen un momento todavía: la opción por la no violencia, si tiene su raíz en el Evangelio, también se basa en la realidad. ¿Quieren realismo? Entonces les digo: si en cualquier rincón del mundo, pero sobre todo en América Latina, estallare una explosión de violencia, pueden estar seguros de que, inmediatamente, llegarían los Grandes. Aun sin declaración de guerra, las superpotencias estarían allí y tendríamos un nuevo Vietnam. ¿Quieren todavía más realismo? Justamente porque nos es preciso llegar a una revolución estructural, es indispensable promover primero, pero en un sentido nuevo, una "revolución cultural". Si las mentalidades no llegaren a cambiar en profundidad, las reformas de estructuras, las reformas de base se quedarían en el papel, inútiles»[10].

Es bien significativo que el heroico sacerdote Rutilio Grande, S.I., asesinado en El Salvador el 12 de marzo de 1977, y a quien el episcopado del país ha designado como «el primer mártir salvadoreño» precisamente un mes antes de su sacrificio, al despedir a un sacerdote colombiano colaborador suyo, expulsado por el gobierno, en la emotiva homilía de adiós que predicó en su parroquia, empleara una larga cita del discurso de Pablo VI a los campesinos, citado anteriormente, discurso en que había dicho «os exhortamos a no poner vuestra confianza en la violencia y en la revolución». El padre Rutilio no había encontrado silencios del papa contra la violencia institucionalizada[11].

Ningún testimonio más elocuente para justificar la enseñanza de Pablo VI que la de monseñor Óscar Arnulfo Romero. Así el arzobispo se pronunció contra el odio y la subversión en su pastoral del 6 de agosto de 1977; en la carta pastoral del año siguiente, en la misma fecha, su doctrina coincide exactamente con la del papa acerca del carácter de la violencia, y manifiesta, una vez más, su pensamiento coherente con el de Pablo VI en 1979[12]. En entrevista a periodistas de un diario caraqueño, no descarta la posibilidad, que podría ser la de El Salvador, en que se haya llegado al caso que justifique una insurrección[13], situación contemplada por la ética cristia-

---

10. Texto íntegro en ICI, núm. 312 (15 de mayo de 1968), p. 4-7 (cita en p. 7). Nuevamente ICI ha debido publicar otro documento: *Révolution, Violence, Communisme. Dom Helder s'explique,* núm. 315 (1.° de julio de 1968), p. 4-7. Una carta publicada en la misma revista, núm. 317-318 (agosto de 1968), p. 2 por un grupo de firmantes brasileños ataca la posición de Dom Hélder: «Lamentamos que un obispo en su irrealismo idealista –y que no creemos evangélico– haya contribuido con sus palabras a mantener a los cristianos en la facilidad de las buenas intenciones y de los buenos deseos, arrojando el descrédito sobre sus hermanos comprometidos en una opción más activa, necesariamente violenta, y por lo mismo, más arriesgada.» Esto nos lleva a inferir que la personá y el pensamiento del gran obispo brasileño en tanto son apreciados en cuanto estén de acuerdo, no con la misión pastoral y las exigencias del Evangelio, sino con determinadas ideologías.

11. Publicación extraordinaria del arzobispo de El Salvador, 19 de marzo, 1977.

12. Anónimo, *Monseñor Romero. La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero,* San Salvador 1980, p. 116-119; 156-159; 432-433.

13. Ibid., p. 438.

na y señalada por Pablo VI en la encíclica *Populorum Progressio* (núm. 31).

Finalmente la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín que se celebró inmediatamente después del Congreso Eucarístico de Bogotá, asumió en su totalidad la doctrina de Pablo VI. Por eso sorprende que algunas tendencias cristianas de Latinoamérica que tienen por oráculo a *Medellín* silencien la enseñanza total de *Medellín*[14].

2. *La II Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín 26 de agosto - 6 de septiembre 1968*

La importancia de la II Conferencia Episcopal latinoamericana celebrada en Medellín, se debe a que, su celebración se desarrolló en clima conciliar y con el *affectus* y *effectus collegialis* creado por el Vaticano II y por el CELAM. El agravamiento de los problemas en nuestro continente, la intensidad del ritmo de las transformaciones y la sensibilización cada vez más profunda de la conciencia social, aguardaban una palabra de la Iglesia católica formulada con acento y con inspiración latinoamericanos. No se puede olvidar el discurso del papa Pablo VI dirigido al Episcopado latinoamericano en noviembre 1965, poco antes de la conclusión del Concilio en el que el Sumo Pontífice, después de describir la situación general de la América Latina, aborda con decisión las condiciones que ha de llenar el trabajo pastoral de la Iglesia, y traza los criterios de acción unitarios y planificados

14 En Medellín, monseñor M McGrath, obispo entonces de Veraguas (Panamá), en su ponencia sobre *Los signos de los tiempos* asumía la enseñanza de Pablo VI acerca del carácter *gradual* de los cambios «Algunos editoriales con simplismo y superficialidad interpretaron las palabras de Pablo VI, pronunciadas en Bogotá (23 de agosto de 1968) en favor de cambios *graduales*, como si él dijera *lentos*, quitando así buena parte de la fuerza de sus llamadas urgentes al cambio de estructuras Gradual se opone a *abrupto*, no a rápido», etc Véase la nota 6 de esta ponencia Las revoluciones violentas hacen, por lo común, objeto y no sujeto de las transformaciones a los pueblos *Medellín* pide un orden «en que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia» *Conclusiones II*, 2, *Paz*, núm 14 «Los intentos de los comunistas –escribe E Maspero– para aplicar sus propias soluciones a los problemas sudamericanos sirven solamente para agitar y estorbar el desarrollo de un auténtico y poderoso movimiento laboral al servicio de la revolución» (en W V D'Antonio - F Pike, *Religión, revolución y reforma*, o c , p 311) La literatura sobre la *no violencia* se ha hecho abundante Señalamos, por ejemplo Hélder Câmara, *La espiral de la violencia*, Salamanca 1970, B Haering, *Revolución y no violencia* (trad del inglés *A Theology of protest*, Nueva York 1970) Madrid 1970, J Goss y H Mayr, *Otra revolución, la violencia de los no violentos*, Fontanella, Barcelona 1970, Lanza del Vasto, *La aventura de la no violencia* (ed francesa 1973), Salamanca 1978 Es notable la síntesis de R Bosc, S I , *La violencia y la no violencia en el pensamiento de la Iglesia*, CIDOC (Cuernavaca), Doc 68/112 En 1978 se celebró en Bogotá un encuentro de obispos y expertos cuyas conclusiones aparecieron en el pequeño libro *La no violencia evangélica, fuerza de liberación* («Pensamiento» 36), Fontanella, Barcelona 1978 En la asamblea plenaria del episcopado chileno, Punta de Tralca, abril de 1972, los obispos rechazaron una carta de 12 sacerdotes chilenos, escrita desde Cuba el 3 de marzo del mismo año y dirigida a todos los pueblos de Latinoamérica en que invitaban a la violencia revolucionaria El discurso sobre la violencia ha crecido tanto que el Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina (CEDIAL, Bogotá) había recogido hasta 1971, 49 títulos de escritos sobre la violencia, 118 sobre la teología de la revolución, 27 sobre la teología de la violencia, 91 sobre Iglesia y Revolución, 16 sobre Iglesia y violencia, 41 sobre no violencia

y, sobre todo, de carácter extraordinario de la reevangelización del continente.

a) *La prehistoria*[15]

La iniciativa de la II Conferencia General del Episcopado nació del entonces presidente del CELAM, monseñor Manuel Larraín: «La experiencia postconciliar ha mostrado que la complejidad de las condiciones sociorreligiosas de nuestro continente, es enorme y que la aplicación del concilio a su pluriforme realidad, requiere esfuerzos titánicos.» En diciembre de 1966, dom Avelar Brandâo Vilela, arzobispo de Teresina (Brasil), primer vicepresidente, expuso al papa la oportunidad de la celebración de una II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. En julio de 1967 Pablo VI dio luz verde al proyecto y en noviembre siguiente, de acuerdo con el episcopado señaló el tema de esta II Conferencia: «La Iglesia en la presente transformación de la América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II.» En el mes de enero de 1968 se hizo su convocación oficial y en mayo siguiente el papa nombró como presidentes de la Conferencia a los cardenales Antonio Samoré, de la Curia Romana, presidente de la Pontificia Comisión para la América Latina; Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima y a monseñor Brandâo Vilela.

Pero, entre tanto, el CELAM desplegaba una gran actividad de preparación para el buen éxito de este acontecimiento singular en la historia postconciliar de nuestra Iglesia en América Latina.

Y fue así como en mayo de 1967 convocó a sus diversos departamentos especializados a una primera reunión cerca de Bogotá. Fruto de esta reunión fue la carta dirigida al Sumo Pontífice, en que se solicitaba formalmente la convocación de la II Conferencia, convocación que era de competencia exclusiva del papa. Se exponían ya, a grandes rasgos, los problemas que habían de ser el tema fundamental de la reunión. El 20 de julio de 1967 se recibieron las observaciones e instrucciones de Pablo VI referentes al proyecto de la Conferencia.

En la XI reunión anual ordinaria del CELAM, tenida cerca de Lima en noviembre del mismo año, se presentaron nuevos documentos de base para preparación de la Conferencia y se constituyó una comisión especial dedicada a la consideración y redacción de lo que habría de ser el objetivo, temario, sistemas de trabajo, etapas y participación, de esta II Conferencia.

En enero de 1968 se celebró en Bogotá una reunión de expertos especialmente seleccionados, representativos de América Latina, conocedores de los temas que habrían de considerarse en la Conferencia. Tal reunión estuvo dirigida por la presidencia del CELAM y por los obispos latinoamericanos presidentes de los departamentos especializados del Consejo Epis-

---

15 Discurso inaugural de monseñor Avelar Brandâo Vilela *Segunda conferencia General del Episcopado Latinoamericano* I *Ponencias*

copal latinoamericano. El fruto de esta reunión fue la elaboración de un anteproyecto del *Documento de Trabajo* para la II Conferencia.

El 22 de enero el cardenal Samoré transmitió a la presidencia del CELAM la carta convocatoria oficial del papa para la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Dom Avelar Brandâo Vilela, presidente del CELAM, envió en seguida a las diversas conferencias episcopales del continente una copia de la carta convocatoria y el anteproyecto del *Documento de Trabajo* para que los obispos nombrados por las mismas conferencias episcopales, lo estudiaran atentamente y lo enriquecieran con sugerencias y aportaciones, a fin de proceder luego a la redacción de un documento definitivo de trabajo.

b) *Redacción definitiva del Documento de Trabajo*

La presidencia del CELAM convocó para los días 2 a 8 de junio de 1968 en Medellín una nueva reunión. La I Comisión o Equipo redactó lo que vino a formar el *Documento de Trabajo* para la II Conferencia General. Tal redacción fue hecha con base en el anteproyecto ampliamente estudiado por las conferencias episcopales de cada país y atendiendo a sus observaciones, sugerencias y nuevas aportaciones[16].

No se trató de un documento definitivo como creyeron entenderlo algunos sectores de la opinión pública, sino de un esquema de trabajo, de puntos que se habrían de discutir y analizar en las asambleas de la Conferencia. Era, naturalmente, un documento parcial porque había pretendido recoger precisamente los puntos neurálgicos del continente en busca de encontrar soluciones. Un documento de tipo apologético de la realidad social y católica de América Latina, no hubiera sido adecuado para un trabajo de revisión, de cambio, de respuesta a los signos de los tiempos en un momento histórico sobrecargado por las tensiones y en un continente que ciertamente adolecía de estructuras sociorreligiosas y socioeconómicas extremadamente deficientes e injustas.

Este *Documento de Trabajo* fue enviado a todas las personas que iban a intervenir en la asamblea.

Desde enero de 1968 se había escogido la ciudad de Medellín como sede de la II Conferencia General. Medellín ha sido, desde hace ya mucho tiempo, la segunda ciudad de Colombia y se ha distinguido por su dinamismo y su prosperidad. Fue fundada primeramente en 1616 por Francisco de Herrera y trasladada a su lugar actual en 1649, con el título de Villa de Nuestra Señora de la Candelaria. Se encuentra a 1487 metros de altitud en una de las regiones más montañosas de Colombia. En 1968 la arquidiócesis de Medellín contaba con cerca de 1 600 000 habitantes, de los que 1 553 000 eran católicos. Fue creada como diócesis en 1868 y elevada a metropolitana en 1902. Medellín se ha caracterizado por un fervoroso catolicismo, y al celebrarse la Conferencia Episcopal latinoamericana tenía 161 parroquias, 626

16. Crónica y texto en RJ 2 (1968), p. 35-74.

sacerdotes diocesanos y religiosos y 109 seminaristas mayores. El número de congregaciones religiosas femeninas llegaba a 214 con 3625 religiosas.

El 24 de agosto de 1968, el papa Pablo VI inauguró personalmente en la catedral de Bogotá la II Conferencia de Obispos que al día siguiente se desplazaron a la «ciudad de la eterna primavera», como suelen denominar con orgullo los habitantes de Antioquia, departamento de Colombia, a su capital. El papa Pablo VI habló de «un hecho histórico que se inserta en la vasta, compleja y fatigosa acción evangelizadora de los inmensos territorios de la América Latina» y, hablando de la próxima celebración, la designó como «asamblea preparada con cuidado y competencia».

c) *El funcionamiento*

La Conferencia duró hasta el 6 de septiembre, y no obstante las tensiones internas, constituyó una muestra de madurez de la Iglesia latinoamericana. La consigna que presidió los trabajos fue la de fidelidad al Concilio.

Como miembros efectivos con voz y voto en las sesiones plenarias concurrieron 140 obispos latinoamericanos; 10 representantes de los religiosos y 6 sacerdotes diocesanos. Como participantes con voz y voto en las comisiones fueron considerados los representantes de los organismos episcopales europeos y norteamericanos que prestaban su ayuda a la Iglesia de nuestro continente; los representantes de las comisiones pontificias *Iusticia et Pax* y de Comunicaciones Sociales; asimismo los representantes de los Secretariados para la Unión de los Cristianos, y No Creyentes, el Consejo Pontificio de los Laicos; unos 20 representantes de organizaciones católicas internacionales y latinoamericanas, de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) y una docena de observadores no católicos.

El hilo conductor estuvo constituido por el *Documento de Trabajo,* cuyos grandes temas eran los siguientes: Expresión de la realidad; Reflexión teológica; Aplicaciones concretas; había sido enriquecido por los episcopados y por las observaciones de la Santa Sede.

Vinieron las siete relaciones en que se trataron los temas fundamentales propuestos por la Conferencia: los signos de los tiempos en América Latina; su interpretación cristiana; la Iglesia en América Latina y la promoción humana; la evangelización en América Latina; la pastoral de masas y la pastoral de *elites*; la unidad visible de la Iglesia y la coordinación pastoral. Estas relaciones o ponencias se distinguen por su solidez, por un logro de síntesis teológica y por la buena fase de informaciones que poseen. Constituyen un espejo de la realidad católica de América Latina y sirvieron de guía a las 16 comisiones y subcomisiones encargadas de elaborar las aplicaciones pastorales.

El trabajo de la Conferencia se movió dentro de estas tres perspectivas: Iglesia y promoción humana; evangelización y crecimiento de la fe; Iglesia visible y sus estructuras. El trabajo total se tradujo en 16 textos sobre los cuales el papa Pablo VI se expresó así: «Se trata verdaderamente de un monumento histórico de la Iglesia latinoamericana.» Brilló por su ausencia

toda clase de retórica (cuánto habían cambiado los tiempos desde el Concilio Plenario de 1899). Los obispos hablaron «en un ansia de comprensión y de servicio» y dentro de un clima de humildad. Por eso se insistió tanto en la pobreza y humildad de la Iglesia y de su jerarquía, y aunque se puso de relieve el respeto debido a los carismas apostólicos, se buscaron esquemas apropiados a la realidad del continente, así como también se puso énfasis en el principio de subsidiaridad.

Fue muy viva la preocupación por la promoción humana del continente, y se insistió en la necesidad de lograr transformaciones rápidas, profundas, radicales, si bien se reconoció que la Iglesia no tenía soluciones técnicas.

d) *La síntesis doctrinal*

La síntesis doctrinal de Medellín puede presentarse en el siguiente esquema: *Medellín* ha contribuido a acrecentar la preocupación por la justicia, porque tuvo una percepción sumamente viva de las situaciones de injusticia; revalorizó el misterio de la pobreza de que tanto se había hablado en el Concilio. No hizo opciones clasistas; quiso que se fuera más bien al corazón de los pobres que al mundo de los pobres, de tal suerte que la Iglesia se sintiera ungida por ellos como escribía, en el siglo II, Ignacio de Antioquía: «Quiero ser ungido por vosotros.» Impulsó el desarrollo de las comunidades eclesiales de base, no sectarias sino en comunión con toda la Iglesia. Revaluó el valor de la política en el sentido de servicio. Conservó una línea de pensamiento coherente y valiente frente al abuso del poder, como se echa de ver en la pastoración episcopal subsiguiente: la carta de los obispos argentinos en mayo de 1976 y en mayo de 1977; el documento de los obispos brasileños en noviembre de 1976 y de los obispos paraguayos en junio del mismo año; el documento de los obispos nicaragüenses en enero de 1977, para aducir unos pocos ejemplos.

La gran realización de Medellín se concretizó especialmente a través de una solidaridad lograda de toda la Iglesia latinoamericana. Después de Medellín, la Iglesia en América Latina se ha convertido en una colosal caja de resonancia, de tal manera que no se pueden violar impunemente los derechos de Dios y del hombre sin que se perciba inmediatamente una reacción eclesial en alguno o en muchos lugares de la América Latina.

En la I Conferencia celebrada en Río de Janeiro, la preocupación radical estribaba en la defensa de la fe y en la disposición de recuperar el terreno perdido: «defensa y conquista» fueron expresiones literales. A partir del Concilio Plenario de 1899, la Conferencia de Río de Janeiro constituye un momento de reflexión en la marcha, a mitad del camino de nuestro siglo. La historia de la Iglesia no se agota en un período.

En *Medellín*, la gran preocupación de fondo, como escribe Alberto Methol Ferré, «no es la defensa de la fe, ante todo, sino la solidaridad radical de la Iglesia con los pobres y oprimidos de América Latina, y el sentido bíblico de la irrupción del Dios liberador en la historia. Desde allí se comprenden los pasos principales dados por *Medellín*, su crítica al neocolo-

nialismo externo e interno, su apoyo firme a la *Humanae Vitae*, su vocación por la participación, su crítica a la "violencia institucionalizada" y su preferencia por la paz pero en lucha por la justicia»[17].

II. Proceso y tensiones: 1968-1980

1. *El proceso político*

En los diez años que se siguen a la celebración de *Medellín*, los acontecimientos especialmente políticos y religiosos se presentan en América Latina en forma tumultuosa y desbordante. Seguramente hasta estos años no se había verificado en el continente una acumulación tan vertiginosa de hechos. Se nos ocurre pensar que únicamente en los 15 años de luchas emancipadoras que van de 1809 a 1824, Hispanoamérica había experimentado esta suerte de terremoto sociológico, político, global, y que por primera vez en su historia, la Iglesia se sentía sacudida en términos continentales tan violentamente. Lo que significa que todo se presentara bajo el signo negativo o destructor.

El decenio de 1960 se había caracterizado por cierta euforia desarrollista bajo el programa de *Alianza para el progreso*. La misma Iglesia quiso compartir el movimiento para ayudar a este su continente y así apareció la *Teología del desarrollo*. Pero fracasado el experimento, van a sucederse en la mayor parte de los países otras experiencias de carácter político convertidas en golpes de Estado y dictaduras militares. Se habla del «milagro del Brasil», de tipo desarrollista, que se ha ido logrando, en cierto modo, espectacularmente, aunque a precio del atropello de muchos derechos y de la presencia de una fuerte dictadura. El Perú sufrió un golpe militar en 1968 y se instauró un sistema de inspiración socialista no marxista. Tras de muchos ensayos fue poco lo que se logró y sólo en 1980 la nación pudo gozar de elecciones libres. Bolivia ha conocido una interminable sucesión de golpes y formas de gobierno igualmente violadoras de muchos derechos humanos. En Uruguay y la Argentina, liquidados los focos de izquierda, se instalan despóticos regímenes derechistas.

El caso de Chile, donde los militares derrocaron en 1973 al presidente marxista S. Allende, mantuvo pendiente la atención del mundo. Donde el proceso ha revestido formas de mayor tensión, hasta llegar a situaciones de barbarie, ha sido en las repúblicas de Centroamérica, especialmente en Guatemala, El Salvador y Nicaragua. Allí se sigue entreviendo el peligro de una vietnametización regional. El mapa de América Latina ofrece un mosaico de regímenes de fuerza; se ha incubado y se desarrolla la doctrina de «la seguridad nacional» como fuente de inspiración de no pocos sistemas. Y cada día se amontonan las noticias de torturas, secuestros, desaparicio-

---

17 A Methol Ferré, *De Río a Puebla. Etapas históricas de la Iglesia en América Latina*, CELAM («Colección Puebla» 36), Bogotá 1980, p 72

nes. «Es, en muchas partes, el imperio de Caín»: de este modo se expresaba en una homilía pronunciada un mes antes de su muerte, el padre Rutilio Grande, en su pequeña parroquia de el Paisnal, en El Salvador. Pero en América Latina, Abel y Caín, quizás en la mayor parte de los casos, dicen que son cristianos.

Por otra parte, la idea romántica de «la patria grande» se ve agrietada por fricciones y tensiones de repúblicas hermanas: en Guatemala por el problema de Belice, entre Honduras y El Salvador por la «guerra de las 100 horas» en 1969; entre Santo Domingo y Haití por el empuje demográfico de esta última nación; entre Colombia y Venezuela por la delimitación de áreas submarinas; entre Ecuador y Perú, por controversias fronterizas.

La brecha entre ricos y pobres continuaba ahondándose. Así lo registraron todas las conferencias episcopales en las reuniones preparatorias a la celebración de *Puebla.*

2. *El proceso religioso*

La vida católica del continente entra en una etapa de grandes esperanzas y de graves peligros. Pero aun las situaciones que emergen con una carga negativa, comportan igualmente aspectos positivos. La Iglesia en América Latina necesitaba, dentro de los planes de Dios, de un remezón enérgico que a algunos ha parecido como un terremoto.

a) *La secularización*[18]

No era posible que la sociedad latinoamericana escapara al proceso. Lo estudia ampliamente B. Kloppenburg y concluye que, como hecho, aporta beneficios fundamentales a la depuración de la fe en un continente homogéneamente cristiano. América Latina no fue cogida por asalto repentino, porque también ella desde el siglo pasado había empezado a ser minada en la fe a través de filtraciones irreligiosas y de lentas pérdidas: en el siglo liberal la Iglesia empezó a perder las *elites* intelectuales; se fueron laicizando las instituciones, se incrustó estratégicamente la masonería, se propugnó la degradación de la familia, y la Iglesia careció de visión para intuir muchos signos y de preparación para afrontar las situaciones. Cierto espejismo religioso engañaba con la apariencia de la generalidad masiva de la fe; hubo desadecuación de contenidos y métodos en la catequesis, se registraron ausencias de los núcleos de decisión, como la cultura, la universidad y los instrumentos de comunicación social. A lo que se añadió, en los últimos años, la complicidad iconoclasta, importada de una Europa «postcristiana», de querer destruir a mazazos la religiosidad del pueblo. Como entre la secularización y el secularismo las fronteras a menudo se borran, nuestro

18. B. KLOPPENBURG, *El proceso de secularización en América Latina,* en «Medellín» (Medellín 1976), p. 308-332.

continente siente también el impacto desolador de estos proyectos humanos que se van construyendo a espaldas de toda referencia metafísica y religiosa.

El documento de *Puebla* nos dice: «La Iglesia, pues, en su tarea de evangelizar y suscitar la fe en Dios, Padre providente, y en Jesucristo, activamente presente en la historia humana, experimenta un enfrentamiento radical con este movimiento secularista. Ve en él una amenaza contra la fe y a la misma cultura de nuestros pueblos latinoamericanos. Por eso, uno de los fundamentales cometidos del nuevo impulso evangelizador ha de ser actualizar y reorganizar el anuncio del contenido de la evangelización partiendo de la misma fe de nuestros pueblos, de modo que éstos puedan asumir los nuevos valores de la nueva civilización urbano-industrial, en una síntesis vital cuyo fundamento siga siendo la fe en Dios y no el ateísmo, consecuencia lógica de la tendencia secularista.»

b) *Los sínodos de 1971 y de 1974*

La Iglesia sin embargo trabajaba. La publicación de la carta pontificia *Octogesima adveniens*, en 1971, pretendía ya responder a una necesidad concretamente sentida en América Latina, porque el magisterio del papa se pronunciaba con mucha oportunidad acerca de las opciones y de las ideologías, experiencia que en nuestro continente se iba recrudeciendo y radicalizando. Vino, en seguida, el Sínodo Romano del mismo año 1971. Uno de sus temas fundamentales se había asignado a la justicia. Los episcopados latinoamericanos, ya enseñados a trabajar en dimensiones de mundo, se reunieron en cada país para reflexionar sobre la temática que se les presentaba[19].

En el Sínodo aparecieron temas de sobra conocidos por los obispos de nuestro continente: 1) Derecho al desarrollo, con sus variantes de dignidad de la persona, derecho de trabajo, a la participación de bienes, a la educación y a la conservación de la cultura tradicional. 2) Injusticia en perjuicio de los países pobres, con sus variantes de neocolonialismo, de nacionalismo exagerado, de abusos en los mismos países subdesarrollados, el problema del hambre, los genocidios, las discriminaciones raciales y la mentalidad consumista. 3) Injusticias en daño de algunas categorías, con sus variantes de la situación de los prófugos, los campesinos, los marginados urbanos, los prisioneros políticos. 4) Injusticias contra la vida, con sus variantes de aborto legalizado, de programas restrictivos de la natalidad impuestos por los países ricos, los métodos de tortura, los procesos políticos, las represiones a la disidencia o a la libertad religiosa. 5) Los atentados contra la paz, en que se trató principalmente de la carrera de armamentos y de la venta de armas.

Dentro de los puntos doctrinales emergieron argumentos de evidente aplicación a la situación latinoamericana, como la misión sacerdotal y la promoción humana, la liberación y la salvación; la violencia, la tentación de la violencia y de la revolución; la resistencia pasiva; la comprensión exacta

19. Sobre este sínodo, véase G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1971*, 2 vol., Roma 1972.

del significado del derecho a la propiedad y las ideologías dominantes en el mundo, capitalismo liberal, marxismo y socialismo.

Como ejemplo de la seriedad con que los episcopados asumieron, sea el trabajo de preparación en 1971, o la disposición a dejarse sensibilizar por el Sínodo, en el aspecto de la justicia, queremos señalar las reflexiones de la XXIX Asamblea del episcopado colombiano, cuyos resultados fueron publicados en 1974 en un volumen de 541 páginas.

En 1974 se celebró el fecundo Sínodo sobre la evangelización. El CELAM, como organismo episcopal de tanta importancia en América Latina, elaboró un amplio documento de estudio y ofreció así a todas las Conferencias Episcopales de América Latina, elementos apropiados de reflexión. Estaba concebido en el espíritu de *Medellín* y se articulaba en los siguientes capítulos: 1) Visión histórica introductoria; 2) Contexto socioeconómico de América Latina; 3) Aspectos políticos; 4) Secularización y evangelización; 5) Religiosidad popular; 6) Contenido de la evangelización; 7) Principios de la evangelización; 8) Agentes de la evangelización[20].

En 1975 apareció uno de los más insignes documentos de Pablo VI: la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, que sería la fuente de inspiración y de programa de *Puebla*.

c) *Comunidades eclesiales de base (CEB)*[21]

Las CEB tienen su origen en la Iglesia del Brasil en la década de los años cincuenta. Otras instituciones tradicionales como la Acción Católica, las

---

20 G CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1974,* Roma 1975 Referencias a Latinoamérica, p 83-84 R ANTONCICH, *El tema de la liberación en Medellín y el Sínodo de 1974,* en «Medellín» (Medellín 1976), p 6-35, B KLOPPENBURG, *Evangelización y Liberación según el Sínodo de 1974,* en la misma revista, 1975, p 6-34 Sobre algunas intervenciones episcopales latinoamericanas en este sínodo, *Documentos Pastorales,* en la misma revista, 1975, p 107-137

21 La bibliografía va siendo cada vez más abundante Señalamos CELAM (Equipo de Reflexión), *Las Comunidades de Base en América Latina,* Bogotá 1977, «Concilium», ed española, núm 104, 1975 (dedicado íntegramente al tema, no exclusivamente sobre América Latina, C FLORISTÁN aduce una buena bibliografía, p 132-138) Comisión episcopal de Pastoral (Argentina), *Comunidades eclesiales de base,* Buenos Aires 1970, autores varios, *Las Comunidades Cristianas en Puebla,* en «Mensaje», núm 176 (Santiago de Chile 1980), p 2-19, L M BERMEJO, *¿Comunidades eclesiales o Iglesias?,* en *Selecciones de Teología* (Barcelona 1980), p 5-22, A GREGORY - M A GHISLENI, *Chances e desafios das Comunidades Eclesiais de Base* («Cuadernos de Teología Pastoral» 13), Petrópolis 1979, B KLOPPENBURG - J MARINS, *La Iglesia popular en Puebla y su contexto Comunidad eclesial de base y Puebla* (CELAM, «Colección Puebla» 6), Bogotá 1979, id , *Comunidad eclesial de base,* Lima 1972, id , *Misión evangelizadora de la Comunidad eclesial,* Bogotá 1976, id , *Comunidades eclesiales de base Comentario al núm 58 de la exhortación Evangelii Nuntiandi,* en «Medellín» (Medellín 1976) p 527-533, id , *Comunidades eclesiales de base en América Latina,* en «Concilium», núm 104 (1975), p 27-37, nos valemos especialmente de este trabajo en el aspecto histórico, ya que las otras citas bibliográficas se enrumban de preferencia hacia consideraciones de orden teologico, sociológico o pastoral, J VAN NIEUWENHOVE, *Puebla et les Communautés de Base,* en «Lumen Vitae» (Bruselas 1979), p 177-196 Ya redactadas estas páginas, uno de mis alumnos en la Universidad Gregoriana, ANTONHY CILIA, O C D , elaboró una valiosa memoria titulada *Le Comunita eclesiali di Base, L'opzione pastorale della Chiesa Latinoamericana,* bajo la dirección del padre A Wolanin, de la

Congregaciones Marianas, etc., mostraban ya cierta precariedad, mientras los cultos sincretistas o los grupos pentecostales podían exhibir formas de vida comunitaria de carácter bastante interpersonal.

En 1956, monseñor Àgnelo Rossi, nuevo obispo de Barra do Piraí, diócesis sufragánea de Río, de gran experiencia pastoral y conocedor exacto de la actividad protestante en el Brasil, percibió la necesidad de llegar a nuevas experiencias de evangelización[22]. Su diócesis contaba con una superficie de 9668 kilómetros cuadrados, con 800 000 habitantes, de los que 650 000 eran católicos, con 105 sacerdotes diocesanos y religiosos[23], y en 1960 registró únicamente una sola ordenación sacerdotal. «Con catequistas populares, salidos de un ambiente sin presencia frecuente del sacerdote –escribe J. Marins[24]–, él formaba coordinadores de comunidades, que en nombre del obispo reunían al pueblo para orar, escuchar la lectura de la palabra de Dios y mantener así viva su conciencia de comunidad eclesial en comunión fraterna.» En octubre de 1956 eran 372 los animadores de estas comunidades, que hacían cuanto podía hacer un laico en la Iglesia, de acuerdo con la disciplina entonces vigente.

La inquietud del obispo se avivó cuando en una visita pastoral una viejecita contó al obispo: «En la fiesta de navidad, las tres iglesias protestantes estaban iluminadas y con mucha concurrencia. Hemos escuchado sus cánticos..., y nuestra iglesia católica estaba cerrada, en tinieblas, porque no habíamos conseguido un sacerdote para la misa.» Este reto provocó interrogantes fundamentales como: ¿si no hay sacerdotes, debe parar todo? ¿Nadie más puede hacer algo para la vida de la comunidad eclesial?

Las maestras de enseñanza primaria respondieron generosamente. Al frente de los catequistas populares se puso un coordinador de la comunidad a quien incumbía la administración del bautismo en casos de urgencia, la asistencia a los moribundos y se inició la construcción de salones polivalentes donde se adiestraba a la comunidad en artesanías, se impartía la catequesis y se celebraba el culto. «Surgieron 475 núcleos exclusivamente como centros de comunidades orantes de vivencia de la palabra de Dios y de vida fraterna»[25].

Según J. Marins, tres factores combinados han contribuido a la formación de estas comunidades de base: la experiencia de Barra do Piraí, el movimiento de educación comunitaria de base a través de las escuelas radiofónicas y las experiencias de apostolado laical con los esfuerzos de renovación parroquial que dentro de un movimiento más amplio, fue codificado en los planes nacionales de pastoral.

Facultad de Misionología Me valgo de su contribución para una nueva redacción de este aspecto Sobre las experiencias de CEB en Francia B Besret - B Schreiner, *Les Communautés de Base,* París, y trad española *Desde la Base hacia una Iglesia Nueva,* Bilbao 1977

22 Monseñor Rossi fue creado cardenal por Pablo VI y preside (1980) la Congregación para la Evangelización de los pueblos

23 «Annuario Pontificio» (1960)

24 «Concilium» l c , p 30-31

25 J Marins remite a «Revista Ecclesiastica Brasileira», tomo 18 (1958), p 463

Tales comunidades se llamaron inicialmente comunidades de base, luego, comunidades cristianas de base, y finalmente, comunidades eclesiales de base[26].

El Brasil, por otra parte, ofrecía ya un ambiente preparado al florecimiento de tales comunidades, merced al Movimiento de Natal[27], con el que desde 1950 la Iglesia quería responder con un vasto esfuerzo a la angustiosa situación del hombre brasileño del Nordeste[28].

A fines de la década de 1950 no dejó de influir el pensamiento de Paulo Freire, promotor de la educación de base, que en las diócesis del Nordeste, fue acogido como instrumento técnico y trasladado efectivamente a través de las escuelas radiofónicas que, en la diócesis de Natal, llegaban a 1410 en 1963. Éstas fueron constituyendo pequeñas comunidades menores que el pueblo y la parroquia. «Todos los participantes eran católicos. El trabajo era orientado por la arquidiócesis. Entonces se catequizaba por la radio. Los domingos se reunían las comunidades (sin presbítero) en torno al aparato para contestar a la misa que el obispo celebraba y para escuchar su palabra. Lo iniciado en Natal pronto se multiplicó por todo el Nordeste y Centro-Oeste del país, llevando a la formación de pequeñas comunidades humanas y eclesiales, más en la base que la parroquia y que constituía una red fundamental de promoción humana y de evangelización. Eran comunidades que se evangelizaban y eran evangelizadoras»[29].

Hacia 1960, la Iglesia del Brasil entra en una etapa de avivamiento de su conciencia eclesial: no podía comprenderse que un inmenso pueblo de bautizados careciera de más profundas relaciones con la vida sacramental, la Palabra de Dios y de intercomunión cristiana y humana. El episcopado estableció una comisión de 15 personas compuesta por sacerdotes, religiosas y laicos, que, recorriendo el país, motivaran a fondo la conciencia de los católicos. Se sintió, asimismo, la necesidad de unir y revitalizar la acción pastoral en el ámbito de los diversos movimientos cristianos: Acción Católica, Movimiento Familiar Cristiano, Legión de María. Se llegó así a la elaboración de un plan, «Plan pastoral de emergencia» de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil «que incluía como puntos centrales, además de la pastoral de conjunto, de la renovación del clero, de la escuela católica, la revisión de la parroquia, como coordinación de pequeñas comunidades de fe, de culto, de amor. El fruto de este plan fue recogido tres años después por el primer plan de pastoral de conjunto nacional (1965-1970), que ya explicitaba las CEB»[30]. El padre Marins nos ofrece el texto referente al origen oficial de las CEB:

---

26. El padre A. CILIA recoge el dato, por demás interesante teológicamente, de que la Conferencia episcopal del Brasil en 1974 publicó un estudio con este título: *Comunidades: Igreja na Base,* y al final del mismo sugiere la denominación «comunidad en la base».

27. Véase el texto a que se refiere la nota 81 del capítulo IV.

28. J. MARINS, «Concilium», l.c., p. 31-32.

29. Ibid., p. 32.

30. Ibid., p. 32-33

«Nuestras parroquias actuales están o deberían estar compuestas de varias comunidades locales o comunidades *de base*, dada su extensión, densidad demográfica y porcentaje de bautizados pertenecientes a ellas de derecho. Será, pues, de gran importancia emprender la renovación parroquial por la creación o dinamización de estas comunidades *de base*. En ellas deberán ser desarrolladas en la medida de lo posible [...]. La [parroquia o iglesia] matriz será, poco a poco, una de estas comunidades y el párroco presidirá todas las que se encuentran en la porción del rebaño que se le ha confiado.»

El plan propone, además, como fin de la primera actividad, «llevar a las parroquias a suscitar y crear comunidades de base asegurándoles una coordinación» y «a realizar en las CEB asambleas litúrgicas, con la participación activa de todos sus miembros, según sus funciones, especialmente en la celebración eucarística y de los otros sacramentos»[31].

Las CEB se han ido multiplicando en todos los países del continente: además del Brasil encontraron amplia resonancia en Centroamérica, Chile, Panamá, Ecuador, Bolivia, Colombia, República Dominicana, Paraguay, etcétera. «Se puede decir –escribe Marins– que lo que marcó el inicio de las CEB en Latinoamérica fue la preocupación de evangelizar en un continente de bautizados sin contacto permanente, constante, con la vida sacramental, con la Palabra de Dios y con un contacto comunitario de los bautizados entre ellos.» Esta observación resulta de gran importancia para salvar la identidad evangelizadora y eclesial de las comunidades de base que pueden correr, a veces, el peligro de infiltraciones ideológicas y políticas. Pero ello no puede excluir en modo alguno otra tarea a la que se refiere el padre Marins con estas palabras: «Juntamente con esa preocupación evangelizadora y partiendo de ella, se sintió la responsabilidad de mirar a la realidad global del mundo haciendo que los cristianos entrasen en la tarea de liberación del mundo, comprometiéndose con los más pobres y víctimas de la injusticia. Por eso aparecieron también las CEB principalmente y de modo intenso en las áreas más desafiantes, donde el hombre estaba aplastado por las condiciones adversas»[32].

Marins habla de 40 000 comunidades en el Brasil hacia 1975 y de 6000 en Honduras. «Cada día se descubren nuevas con nombres diferentes»[33]. En su mayoría son de carácter rural o suburbano, coordinadas por seglares con un sacerdote que los asiste; son numerosas en los medios pobres y casi inexistentes en los ámbitos de los ricos. Permanecen mucho tiempo en la celebración de la Palabra y aunque existe el aspecto del compromiso social, no asumen una línea específicamente política. El compromiso sociopolítico tiene sus fundamentos en nombre de la fe. Varios episcopados han colocado

---

31. Ibid., p. 33.
32. Ibid., p. 33.
33. A. Cilia, en la monografía que hemos citado anteriormente, se remite a R. McAfee Brown, que calculaba en más de 100 000 el número de CEB nacidas entre *Medellín* y *Puebla*, de las que 80 000 existían en el Brasil. Cf. la obra de McAfee, *Puebla and Beyond*, Nueva York 1979, p. 330-346, cit., p. 336.

a las CEB como materia prioritaria en la planificación pastoral a partir de 1970. Se han celebrado semanas de reflexión e investigación organizadas por el CELAM, y algunos cursos más amplios se han hecho extensivos a diversos episcopados. Las CEB quieren ser Iglesia, no simplemente movimientos o asociaciones, o agrupaciones de contestación, o grupos cerrados de iniciados[34].

La Conferencia de Medellín adopta plenamente esta estructuración de la comunidad cristiana «como fermento, aunque sea pequeño, que constituya una comunidad de fe, de esperanza, de caridad» y dio gran importancia a sus líderes y dirigentes «que pueden ser sacerdotes, diáconos, religiosos, religiosas o laicos» y pide que se profundice en el estudio de tales comunidades desde los aspectos teológicos, sociológicos e históricos[35]. Satisface al historiador verificar que *Medellín* reconoce su lejano origen histórico y su existencia «como punto clave en la pastoral de los misioneros que implanta(ron) la fe y la Iglesia en nuestro continente»[36].

Pablo VI no habló de las CEB en el discurso inaugural de la II Conferencia General del Episcopado *(Medellín)* latinoamericano, pero, en cambio, le dedicó un significativo párrafo en la exhortación *Evangelii Nuntiandi* (núm. 58)[37], como respuesta a cuanto se dijo en el Sínodo de 1974 por parte de los obispos latinoamericanos[38]. La III Conferencia *(Puebla)* le dedica una amplia consideración, como puede verse a través del índice analítico de este libro: se reconoce, en efecto, su enorme crecimiento, su validez y sus frutos, aunque se pone igualmente el acento en los peligros que las asechan: manipulaciones políticas, pérdida de sentido eclesial, elitismos cerrados o sectarios, reduccionismos a «Iglesia popular». Por esto es de gran importancia la carta escrita por Juan Pablo II a las comunidades de base en el Brasil, como complemento al discurso pronunciado ante el episcopado de aquella nación en Fortaleza, el 10 de julio de 1980. En la carta, el papa reasume la doctrina de *Evangelii Nuntiandi* y a continuación añade:

«Entre las dimensiones de las comunidades eclesiales de base, juzgo conveniente llamar la atención sobre la que más profundamente las define y sin la cual se desvanecería su identidad: la *eclesialidad*. Subrayo esa eclesialidad porque está explícita ya en la designación que, sobre todo en América Latina, han recibido las comunidades de base. Ser *eclesiales* en su marca original y su modo de existir y actuar. Son comunidades orgánicas para mejor ser Iglesia. Y la base a que se refieren es de carácter claramente eclesial y no meramente sociológico o de otra índole. Subrayo también esa eclesialidad, porque el peligro de atenuar esa dimensión, cuando no de condenar-

---

34. «Concilium», l.c., p. 33-36.

35. Véase tomo II, *Conclusiones*. 15. *Pastoral de Conjunto*, núm. 10-12.

36. Resultaría de gran interés la investigación histórica de tal metodología misionera. Señalamos como subsidio indicativo la amplia obra de P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid 1960, capítulo X. *Métodos capilares*, p. 419-455.

37. Véase el estudio de J. MARINS, citado en la nota 21, relativo a las Comunidades de base y a la exhortación *Evangelii Nuntiandi*.

38. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1974*, II, l.c., p. 155-156.

la a desaparecer en beneficio de otras, no es ni irreal ni remoto, sino que sigue siendo actual»[39].

¿Será pura hipótesis descubrir en la carta del papa una respuesta autorizada al *Documento del IV Congreso Internacional Ecuménico*, que tuvo lugar en São Paulo entre el 20 de febrero y el 3 de marzo de 1980?[40] J.L. Idígoras, ha escrito un estudio de ese documento[41]. El documento está penetrado del término y del concepto «liberación», pero con tal ambigüedad que es difícil distinguir su sentido mesiánico o su sentido político. «Es preciso –escribe el comentarista– evitar la vinculación de las comunidades con visiones ideológicas que pueden desvirtuar su verdadero compromiso cristiano.» «Juzgamos sin embargo –continúa más adelante– que cuanto más se inculque la ideología dominante en el documento, mayor será el peligro de sectarismo y de aislamiento de la Iglesia. Y es que esa mística de lucha, ese compromiso totalitario en la lucha contra enemigos tan difusos y omnipresentes, como el capitalismo, esa obsesión por la utopía deslumbrante y esa obsesión por la lucha son rasgos poco populares y muy típicos de minorías propensas a ciertos heroísmos llamativos. El pueblo en sus grandes mayorías busca caminos más sosegados y razonables. Prefiere el sentido común a esas dramatizaciones absolutistas donde se juega el porvenir de la humanidad en luchas míticas. De hecho todos los movimientos de ideología sectaria han sido minoritarios.

»Por eso vemos aquí un peligro que los redactores del *Documento* tratan de soslayar, insistiendo en la necesidad de una constante apertura de las comunidades. Pero cuanto sea la ideología más dominadora, más peligro existirá de que se elimine a muchos hombres del pueblo por no coincidir con la ortodoxia y la ortopraxis de las comunidades. En este sentido, juzgamos que la fidelidad al Evangelio no sólo ha de ayudar a la genuina conservación de la fe, sino que contribuirá a hacer esas comunidades más abiertas y de hecho más populares. Pues creemos que lo popular no coincide siempre con las ideologías izquierdistas.»

d) *«El amor más grande que uno puede tener es dar su vida por los que ama» (Jn 15,13)*

Como señala *Puebla*, «la conciencia de la misión evangelizadora de la Iglesia la ha llevado a [...] soportar en sus miembros la persecución, y, a veces, la muerte, en testimonio de su misión profética» (núm. 92). Está claro que la Iglesia tiene criterios netos, desde sus orígenes, para declarar cuándo la muerte constituye un auténtico martirio, sobre cuya veracidad

---

39. Texto completo en diversas revistas. Lo tomamos de «Medellín» (Medellín 1980), p. 576-579.

40. Texto en «Medellín» (Medellín 1980), p. 282-296. Véase la nota siguiente.

41. *Eclesiología de las Comunidades Cristianas Populares; Documento sobre las Iglesias populares*, en «Medellín» (Medellín 1980), p. 352-365; F. TAMAYO, *Anotaciones al Documento del IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología celebrado en Sao Paulo* (ibid.), p. 537-543.

procede con gran prudencia de juicio. Ha tardado varios siglos en pronunciarse sobre los mártires de Inglaterra; aún no ha dicho su última palabra sobre la muerte del padre Miguel Agustín Pro, S.I., fusilado en México en noviembre de 1927, a quien, sin embargo, el pueblo mexicano designa como mártir; no se ha precipitado en la valoración del sacrificio de innumerables católicos que cayeron durante otras persecuciones religiosas. Constituye una sorpresa que el padre Maximiliano Kolbe, muerto en el campo de concentración de Auschwitz, fuera beatificado como confesor y no como mártir.

El teólogo peruano padre J.L. Idígoras, mencionado anteriormente, analizando el *Documento del IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología*, escribe[42]: «No dudamos que las muertes de cristianos y de ministros por defender los derechos humanos es hoy un signo de fe y de esperanza para nuestras iglesias. Pero juzgamos que hace falta también algún discernimiento para valorar esos testimonios. Pues ni todos los que han muerto en nuestros países eran cristianos, ni tampoco apoyaban las concepciones ideológicas de los que los quieren tomar por bandera. Si no se quiere utilizar a los muertos, es preciso comprender el sentido de cada testimonio y darle la significación que merece.» El documento analizado traduce la propensión generalizada de ciertos sectores del cristianismo latinoamericano a calificar como mártires a cuantos mueren en defensa de causas justas, o juzgadas como tales, aunque no quede patente que murieron por causa de la fe. Nuestro autor citado previene contra simplificaciones, triunfalismos y generalizaciones[43].

---

42 J. L. Idígoras, S. I., *Eclesiología de las Comunidades Cristianas Populares*, en «Medellín» (Medellín 1980), p. 362-363.

43 Para un estudio sobre el martirio mencionamos, entre otros, *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* 3, col. 337ss; *Dictionnaire de Théologie Catholique* X/1, col. 220-233; *Sacramentum Mundi* 4, Barcelona ²1973, col. 455-460; I. Gordon, *De conceptu Theologico-Canonico Martyrii* [...] (en que se tienen en cuenta el parecer y los problemas recientes) en *Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor* I, Roma 1972, p. 485-521; A. Kubis, *La Théologie du martyre au vingtième siècle*, Roma 1969 (obra auspiciada por el arzobispo de Cracovia, cardenal Karol Wojtyla); E. Piacentini, *Il martirio nelle cause dei Santi*, Vaticano 1979. Sobre América Latina se han escrito algunos ensayos, propensos a una generalización indebida o abusiva del concepto teológico y canónico del martirio. Anónimo, *Praxis del Martirio ayer y hoy*, Bogotá 1977; L. C. Bernal, *Política y justicia* en «Theologica Xaveriana» (Bogotá 1976), p. 365-386 (crítica al sistema de seguridad nacional, con abundancia de datos); R. Vekemans, *Consideraciones teologicas sobre persecucion de la Iglesia y martirio, con especial referencia a América Latina*, en «Tierra Nueva», núm. 35 (Bogotá 1980), p. 12-24. La revista española «Vida Nueva», núm. 1252 (noviembre de 1980) publicó un *Nuevo Martirologio de América Latina*, que se presenta «como trabajo de recopilación, que ha consumido horas y horas, meses y años de mucha buena gente entregada a esta tarea». Basta recorrer el «martirologio» para advertir qué clase de criterios guiaron a esta «buena gente». Por lo demás no se ve por qué semejante trabajo que «ha consumido años», ha olvidado nombres de «mártires» incómodos que sí deberían figurar en el «martirologio»: los obispos latinoamericanos perseguidos el siglo pasado y éste por los gobiernos liberales, las víctimas católicas de la persecución mexicana o de la Guatemala marxista de Jacobo Arbenz, las víctimas del régimen comunista de Cuba. Se nombra a san Pedro Claver y se omite al intrépido san Luis Beltrán. Se menciona al padre Alberto Hurtado, «sacerdote, apóstol de los pobres en Chile», y no se menciona a la legión de sacerdotes o religiosas, también ellos apóstoles de los

Sin absolutizar los casos, pero a la luz de las intenciones eclesiales que ya se han manifestado, si bien no en forma estrictamente oficial, habría que señalar, entre otras, a algunas figuras de este mundo católico y martirial.

El sacerdote colombiano padre Héctor Gallegos, «a los 30 años se internó en la selva panameña. Vistió siempre el vestido de los campesinos y en la mano llevó el hacha del trabajador. Nunca vistió ropa de guerrillero, ni usó metralleta ni fusil. Su arma fue el Evangelio como arma de liberación y de progreso», escribe la revista «Presencia»[44]. Murió en 1971. Panamá se conmovió por su sacrificio. Murió, desapareció, precisamente porque con su actitud sacerdotal estorbaba a los terratenientes explotadores, tanto más cuanto que él jamás predicó la violencia. Monseñor Marcos McGrath, arzobispo de Panamá, escribe que la muerte del padre Gallegos «viene como a encender las luces del Concilio y de Medellín para mostrarnos caminos». El pueblo panameño intuyó el significado de este sacrificio y experimentó una vivificación de su fe, solidario con los obispos de la nación en jornadas de protesta y de oración.

En el Brasil descuellan los padres Rodolfo Likenbeien, salesiano, y João Burnier, jesuita. Sobre este último escribe el padre Pedro Arrupe, general de la Compañía de Jesús: «Yo conocía al padre Burnier personalmente. Era

---

pobres y de los enfermos, como el padre Grote, monseñor D'Andrea, y los padres Campoamor, Aguirre-Elorriaga, Agustín Gutiérrez En el estudio sobre el *Documento del IV Congreso Internacional Ecumenico de Teologia*, del padre J L Idígoras (citado en la nota anterior), leemos estas palabras aclaratorias «Los redactores de (ese) documento, propensos siempre a idealizar la causa de *los pobres*, suponen siempre las más nobles motivaciones en cuantos mueren por la causa Parece como que la causa los canoniza y ya dejan de tener relieve sus sentimientos, o lo descabellado de sus propositos [ ] El que los pueblos tiendan a venerar a sus héroes religiosos es justo y contribuye a alentar sus móviles de vivir Pero de ahí a la afirmación categórica de que esos muertos son mártires hay mucha diferencia Se trasluce ahí una afirmación autoritativa que puede suponer la intención de manipular esos nombres y esas memorias subversivas Si la Iglesia se reservó tradicionalmente el derecho de proclamar a los santos, fue precisamente por los abusos que se cometieron con los héroes del pueblo creyente» (l c , p 363) Algunas revistas como «Estudios Centroamericanos» (ECA) o «Christus» (México) en sus entregas de los últimos años aducen no pocos estudios sobre la persecucion contra los cristianos en los regímenes de derecha de América Latina Sin embargo los autores de un folleto titulado *Identidad cristiana en la Accion por la Justicia Una visión alternativa*, que en su mayor parte fue un grupo de jesuitas del CINEP de Bogota, con el que se quiso responder en julio de 1977 a un documento de los obispos colombianos de 1976, desconocen otra persecución la de los regímenes marxistas contra la Iglesia En la página 46 se lee «La situación de las diferentes religiones y en especial de la Iglesia Católica en los países socialistas marxistas ha sido objeto de una constante y bien subvencionada campaña de libros, revistas, TV, cine y demás medios de comunicación social en la que se mezclan elementos válidos con argumentos tendenciosos y propaganda financiada por grupos de poder » El folleto quiere dejar la impresión de que ya no existe persecución y de que la Iglesia católica, en general, la pasa bien (p 47-53) Apelan, como suelen hacer tales grupos, a Juan XXIII y al «deshielo» provocado por él, pero no citan una sola vez los numerosos textos del papa Roncalli acerca de la persecución contra la Iglesia en los países comunistas Baste recordar sus primeros telegramas a los cardenales Mindszenty y Stepinac que no pudieron asistir al cónclave, cuanto dijo acerca de la persecución en Cuba (véase lo que escribimos en esta introducción anteriormente) y que fue él, y no Pío XII, quien aseguró que la actitud de los llamados «católicos patriotas» en China era un *cisma*

44 Núm 218 (Bogota, junio de 1973)

un religioso ejemplar, un hombre muy piadoso que se dedicó completamente a su trabajo pastoral entre los indios de Matto Grosso. Su único interés como sacerdote y como jesuita era el bienestar del pueblo y la defensa de sus derechos humanos.» Los dos sacerdotes murieron en el Matto Grosso en septiembre y octubre de 1976. El cardenal Vicente Scherer se expresó acerca de ellos como de víctimas inocentes. No hubo ninguna provocación de su parte, ninguna motivación política. Su vida ejemplar de sacerdotes acredita la autenticidad evangélica de su muerte en defensa de los indios perseguidos y de las pobres gentes, secundando la acción de sus obispos. En la misa concelebrada por un gran número de obispos y sacerdotes para conmemorar este sacrificio, se leyó una nota ante la multitud de creyentes que habían concurrido, en la que se decía que las causas de tales asesinatos radicaban en la actitud evangélica asumida por las víctimas en defensa de sus hermanos[45].

En El Salvador se nos presenta el padre Rutilio Grande, S.I., asesinado en el Paisnal el 12 de marzo de 1977[46]. La causa de su muerte hay que atribuirla exclusivamente a su lucha en favor de los pobres. Jamás empleó palabras de provocación o de violencia; amó a los pobres con toda la intensidad de su alma sencilla. Vivió siempre en comunión con los obispos y nunca dejó de protestar contra las injusticias, pero su valentía no revistió posturas altaneras o desafiantes. Se conserva una emotiva fotografía del momento en que Pablo VI recibe y contempla el retrato del padre Rutilio, presentado por el arzobispo monseñor Óscar Romero. El episcopado de El Salvador lo declaró «el primer mártir salvadoreño». En carta a la Compañía de Jesús, el 19 de marzo del mismo año, el padre Pedro Arrupe escribía:

> «Parece mostrarnos así el Señor cómo son los mártires del mundo actual. Y así lo ha entendido la Iglesia; en reacción espontánea no ha dudado ella en calificar sus muertes con el título de martirio. Así se expresó el mismo Pablo VI al hablar de las víctimas de Rhodesia; así los obispos del Brasil al referirse al padre Burnier; así han interpretado los obispos, el clero y el pueblo de El Salvador la muerte del padre Rutilio Grande, al dar gracias a Dios por haberles dado el primer mártir salvadoreño»[47].

---

45. Una relación de los dos casos en la pequeña revista de información *A os nossos amigos*, publicada por los jesuitas brasileños, entrega de diciembre 1976. Véase también: «L'Osservatore Romano» (14 de octubre de 1976); «Ecclesia», núm. 1814 (1976), p. 1616-1617, con la carta del obispo de São Felix, monseñor P. Casaldáliga; recuento de las vejaciones sufridas por la Iglesia en el Brasil: carta de la Comisión representativa de la Conferencia Episcopal Brasileña del 25 de octubre de 1976, trad. francesa, en «La Documentation Catholique», núm. 1710 (1976), col. 1075-1081, con una larga alusión al padre Burnier.

46. Anónimo, *Rutilio Grande, Mártir de la Evangelización rural en El Salvador*, San Salvador 1978. Algunas homilías y escritos del padre Grande, en «Estudios Centroamericanos» (ECA) 1977, p. 832-862.

47. *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XVII, fasc. I, 1978, p. 21-23. Pablo VI habló de los tres jesuitas y de las cuatro religiosas asesinados en Rhodesia el 6 de febrero de 1977, durante la alocución dominical del 13 de febrero: «Eran misioneros –dijo el Papa–, anunciaban el Evangelio, y un episodio de violencia ciega [...] ha hecho de ellos mártires.» Texto completo de la

El 14 de junio de 1980 caía abatido por las balas, mientras de rodillas recitaba las Vísperas en su humilde iglesia de San Juan Nonualco, también en El Salvador, el franciscano italiano Cosma Spessoto. Su obispo diocesano, monseñor Pedro Aparicio, presentó su figura y su apostolado como la de un cristiano, de un sacerdote, de un franciscano auténtico. «Un sacerdote que creyó profundamente en su sacerdocio, en la Eucaristía.» Dispuso que en el lugar preciso de su martirio se colocara una lápida con estas palabras: «Al sacerdote bueno, que creyó en la Eucaristía.» La convicción del obispo y de la Iglesia diocesana fue de que había muerto por causa del Evangelio[48].

Ya señalamos en páginas muy anteriores, al tratar sobre el laicado católico en América Latina, los nombres heroicos, evocados por monseñor Óscar Romero en su homilía del 15 de febrero de 1980: habla de mártires «como don Felipe Jesús Chacón, que fue despellejado como san Bartolomé por proclamar el Evangelio», y menciona a otro, «que asesinaron en Aguilares [a quien] llamaban el hombre del Evangelio». «Yo les he llorado de veras y, con ellos, a otros muchos que fueron catequistas, trabajadores de nuestras comunidades, hombres muy cristianos»[49].

Para concluir este «martirologio», en el que hemos escogido figuras sacerdotales y laicales del último decenio, fuera de controversia, es preciso mencionar al arzobispo de San Salvador, monseñor Óscar Arnulfo Romero[50]. En la Iglesia existe la convicción de que el heroico arzobispo merece el título de mártir. Su muerte conmovió no sólo a la Iglesia católica, sino a amplios sectores de otras comunidades e Iglesias cristianas[51]. Dentro de la lógica histórica de la vida eclesial, su muerte se asemeja mucho a la del mártir san Estanislao de Cracovia. «Se atribuye el conflicto entre Estanislao y el rey Boleslao II a las injusticias y a las crueldades cometidas por este último en relación con sus súbditos, cuya defensa contra la prepotencia del soberano fue sostenida por Estanislao hasta el martirio»[52].

---

alocución íntegramente dedicada a este suceso en «L'Osservatore Romano» de 14-15 de febrero, 1977. Sobre el mismo tema Pablo VI escribió una carta al cardenal À. Rossi, Prefecto de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos («L'Osservatore Romano», 17 de febrero de 1977), en la que glosa el texto martirial de Tertuliano: «Que su sangre se transforme en semilla.»

48. Recordatorio impreso en la ocasión de su muerte.

49. Anónimo, *Monseñor Romero, La voz de los sin voz. La palabra viva de monseñor Romero,* San Salvador 1980.

50. Su biografía en la cita anterior. Véase también, J. Sobrino, *Monseñor Romero, Mártir de la Liberación,* en «Christus» (México 1980), p. 68; C. Bazana y otros, *Opción y muerte de un profeta monseñor Romero,* Caracas 1980.

51. Se puede formar un vasto elenco de títulos de toda clase de publicaciones que han hablado de su muerte heroica y de las motivaciones evangélicas de su sacrificio. Véase el comentario de V. Volpini en la edición española de «L'Osservatore Romano», núm. 587, 30 de marzo de 1980, y el texto de la «oración de los fieles», recitado en la Misa papal del Domingo de Ramos del mismo año (ibid., núm. 588, 6 de abril). El Primado anglicano, doctor Runcie envió inmediatamente su protesta y su pésame a la Iglesia de El Salvador.

52. Véase la biografía del mártir polaco, donde hemos tomado la cita, en *Bibliotheca Sanctorum* XI, Roma 1968, col. 1362-1366.

Monseñor Romero no tuvo una sola palabra de odio, ni de simpatía por la violencia, ni alentó jamás la subversión. Su doctrina en torno a la rebelión y a la violencia coincide exactamente con la de Pablo VI[53]. Su apasionada defensa de los derechos humanos no le llevó a asumir posturas demagógicas. Habló de la necesidad de cambios estructurales profundos pero no violentos[54]. En la homilía del 16 de marzo de 1980, pocos días antes de su muerte, el arzobispo había afirmado: «Alguno me ha criticado diciendo que yo quería unir en un solo sector las fuerzas populares y los grupos guerrilleros. Mi mente tiene muy en claro la diferencia. A éstos, pues, y a los que están por las soluciones violentas, deseo dirigirles una invitación a la comprensión. Nada violento puede ser duradero. Aun hay perspectivas humanas, soluciones racionales, y, sobre todo, superior a todo, está la palabra de Dios que hoy ha gritado: *«¡Reconciliación!»*

En entrevista concedida a la revista italiana «Famiglia Cristiana»[55], responde de este modo a la pregunta formulada por el periodista sobre si en El Salvador existe una violencia sin remedio: «Espero que aún exista una vía razonable y pacífica: el diálogo entre los que quieren el bien del pueblo. Hay hombres de buena voluntad también en el ejército y en el gobierno.» El periodista insiste: «Y cuando la denuncia ya no basta, ¿es lícito a un cristiano recurrir a las armas?» Monseñor Romero responde: «La Iglesia debe siempre buscar la paz; sin embargo, quisiera recordar las palabras de *Medellín*: quien defiende celosamente los propios privilegios, y, sobre todo, quien los defiende empleando la violencia, se hace responsable ante la historia de provocar las revoluciones explosivas de la desesperación»[56]. Continúa monseñor Romero: «También santo Tomás prevé el uso de la fuerza cuando todos los otros caminos han fracasado. Pero si existe aún un camino razonable y pacífico... Debemos mantener siempre la esperanza de encontrar un camino pacífico. Es preciso también medir técnicamente cuáles pueden ser los resultados de una insurrección y ésta no es tarea de la Iglesia»[57].

No se puede empobrecer la persona del arzobispo presentándolo sobre todo como un batallador contra la oligarquía de derecha. Él fue, ante todo, un sacerdote y un obispo, un pastor. Su alma sacerdotal y el entusiasmo por su misión pastoral a la que había sido llamado hacen auténtica su calidad de obispo de la Iglesia Católica[58].

---

53. *Monseñor Romero. La voz de los sin voz,* o.c., p. 136-137; 156-159; p. 438, sobre la situación del momento en El Salvador, que podría constituir el caso considerado por la ética cristiana como justificativo de una insurrección.

54. Pastoral del 6 de agosto de 1979 (ibid., p. 151-152).

55. 16 de marzo, 1980.

56. La cita está tomada de los documentos de *Medellín, Conclusiones,* 2 Paz, núm. 17. Las últimas palabras de la cita están tomadas del discurso de Pablo VI pronunciado el 23 de agosto de 1968 en Bogotá.

57. Véanse también la declaración del 2 de septiembre de 1979, *Monseñor Romero, La voz* (etc.), p. 423-425, y su homilía del 20 de enero de 1980 en que se pronuncia contra las tomas de las iglesias, ibid., p. 242.

58. Léanse, por ejemplo, sus palabras a este propósito (ibid., p. 342-344).

Como pastor genuino, monseñor Romero poseía el instinto de los grandes católicos: conservar la comunión de efecto y de afecto con el papa. Sus testimonios son sobradamente elocuentes. Compara su ministerio erizado de dificultades, con la actitud de san Pablo que coteja su predicación con la de los Apóstoles y sobre todo con la de Pedro. En una homilía pronunciada el 30 de septiembre de 1979, días antes de la visita de Juan Pablo II a las Naciones Unidas, decía: «Yo desde ahora quiero decirles que quiero ser fiel al papa hasta la muerte.»

El 2 de marzo de 1980, a tres semanas de su muerte, se expresaba de este modo en la homilía dominical:

«En esta perspectiva eclesial de nuestro domingo quiero fijarme en el magisterio del papa. Hermanos, la gloria más grande de un pastor es vivir en comunión con el papa. Para mí es el secreto de la verdad y de la eficacia de mi predicación estar en comunión con el papa. Y cuando encuentro en su magisterio pensamientos y gestos parecidos a los que necesita nuestra Iglesia, me lleno de alegría»[59].

El arzobispo no había esquivado la muerte: días antes de su asesinato se encontraron 72 cartuchos de dinamita colocados en la sacristía de la basílica del Sagrado Corazón, donde solía celebrar la misa dominical. Se había negado a aceptar una guardia personal, porque «el pastor –decía él– no busca su seguridad, sino la de su grey». En entrevista concedida antes de su muerte había declarado: «El deber me obliga a caminar con mi pueblo, y no sería justo dar muestras de miedo. Si me llega la muerte, moriré como Dios quiera»[60].

Esa muerte llegó precisamente mientras celebraba el sacrificio eucarístico, al empezar el ofertorio, en la capilla de la Divina Providencia de la capital, el 24 de marzo de 1980. Cuatro hombres le dispararon a quemarropa. Había nacido en Ciudad Barrios el 15 de agosto de 1917; el 4 de abril de 1942 había sido ordenado sacerdote. Pablo VI lo preconizó auxiliar del arzobispo de San Salvador en 1970 y fue ordenado obispo el 21 de junio de aquel año. En octubre de 1974 fue designado como obispo de Santiago de María y el 3 de febrero de 1977 Pablo VI lo designó arzobispo de San Salvador.

En el mensaje enviado a la Conferencia Episcopal de El Salvador, el papa Juan Pablo II decía que el «servicio sacerdotal a la Iglesia (de monseñor Romero) ha quedado sellado con la inmolación de su vida mientras ofrecía la víctima eucarística». En la audiencia a los fieles del 26 de marzo, el Santo Padre volvía a tomar el mismo argumento: «Le han matado precisamente en el momento más sagrado, durante el acto más alto y más divino [...]. Ha sido asesinado un obispo de la Iglesia de Dios mientras ejercía su misión santificadora ofreciendo la Eucaristía»[61]. Una semana más tarde, Juan Pablo II hablaba de «la elocuencia particular» que revestía la muerte

59. Ibid., p. 345-350, con diversos textos de homilías y alocuciones. Las citas p. 347-348.
60. «L'Osservatore Romano», ed. castellana, núm. 587, 30 de marzo de 1980.
61. Ibid.

del arzobispo «La Iglesia suplica, inclinada en oración, junto a los restos mortales del llorado pastor, que Dios acepte el sacrificio de su vida, que se ha unido de manera tan particular al sacrificio de Cristo Respeten todos en este acontecimiento doloroso el testimonio particular del Evangelio, que monseñor Romero se empeñó en dar durante toda su vida de pastor, buscando a Cristo especialmente en aquellos a quienes él está más cercano Así también el arzobispo de San Salvador ha unido su vida con el servicio a los más pobres y a los más marginados»[62] No hacemos referencia a la visita de Juan Pablo II a la tumba de monseñor Romero en marzo 1983, porque es fecha que excede los límites cronologicos de estas páginas

e) *El magisterio episcopal*

Dentro de este proceso religioso y como prueba de la maduración de la Iglesia latinoamericana, el decenio que va de *Medellín* a *Puebla* registra una actividad sorprendente del magisterio episcopal, que ha sido estudiado y publicado en forma muy completa, por el pastoralista brasileño J Marins[63]

Se trata de una verdadera *patrística* de numerosos documentos aparecidos a lo largo y a lo ancho de nuestro continente, con dos momentos –como dice Marins– marcados por un acontecimiento de la Iglesia universal la publicación de la exhortación *Evangelii Nuntiandi* El volumen que los recoge consta de casi 1200 páginas Responden a la vida efervescente de una Iglesia en búsqueda y en tensión, en «su dinamismo conflictivo» El copilador encuentra muchas intuiciones comunes, coraje en las denuncias, ausencia de odio, esperanza puesta sólo en el Señor Muchos de estos documentos tienen diáfana sencillez de lenguaje, predomina el carácter pastoral, situando y fechando los datos, porque se dirigen a un hombre concreto Se ha cambiado el tono, en comparación con pasados decenios hay humildad y valentía

No todo este magisterio alcanza todavía a traducir y a revelar lo que es la Iglesia en sus hallazgos mientras marcha, a veces se dice más de lo que se practica, a veces la denuncia debería apuntar también a la vida intraeclesial La inspiración está tomada del Concilio Vaticano II y de *Medellín*, aunque no revelan que su doctrina se haya incorporado ya totalmente a la vida de la Iglesia Hay diversidad de niveles de capacidad crítica, de captación de las realidades, si bien la insistencia recae en la situación conflictiva que vive el mundo latinoamericano al que evangeliza la Iglesia «Pero, al mismo tiempo, casi nada se propone concretamente en línea de una nueva expresión social»[64]

---

62 Ibid , num 588 (6 de abril de 1980)

63 *Praxis de los Padres de America Latina Los documentos de las Conferencias episcopales de Medellin a Puebla (1968 1978)*, Bogota 1978 También presenta un valioso indice de documentos, a partir de 1970, C Gil, *Misión politica de la Iglesia*, Caracas 1978

64 Vale la pena recordar aqui la preocupación del cardenal James Cushing, arzobispo de Boston, en la I Conferencia Católica interamericana celebrada en Chicago en 1964 Habló de una

Dentro del estudio de las insistencias e intuiciones de este enorme esfuerzo pastoral, Marins destaca los siguientes aspectos

«Los obispos presentan como opción, como compromiso para ser continuamente mantenido, como estilo eclesial nuevo

»Un evangelio anunciado y vivido desde la opción por los más necesitados
»Una Iglesia siempre más servidora del pueblo y en busqueda de comunión universal
»Una comunidad eclesial que se convierta cada día
»Una Iglesia creadora, libre y despojada de todo tipo de atajos

»En este conjunto de textos, luce la insistencia singular por la pobreza, como exigencia fuerte de la evangelizacion Actitud de sencillez, de alegria, sin amargura, sin resentimiento, sin arrogancia Pobreza como desprendimiento frente a los bienes materiales y los poderes temporales, como solidaridad con los desposeidos y predileccion por los mas necesitados, como disponibilidad y apertura a Dios y a los hermanos, como hombre de oracion y capacidad de diálogo, como protesta por toda desigualdad social, fruto de injusticia y de opresion»[65]

3 *El movimiento de «Cristianos por el Socialismo»*

Iniciado en América Latina, el movimiento ha entrado ya en una fase de «expansión mundial» (Vekemans) Al mencionarlo, hemos de confesar que nos sentimos en una «zona de tempestad» Las polarizaciones que ha provocado, según el ángulo que cada cual adopte, constituyen para cada posición, una suerte de *tessera orthodoxiae* Tal como se ha presentado, no ha sido admitido como método de Iglesia por los episcopados de América Latina, en razón de sus opciones previas revolucionarias, la adopción del análisis marxista, la concepción clasista y política del hecho cristiano, la amalgama de cristianismo y marxismo, en que el segundo aglutinante devorará al primero, las «reinterpretaciones» de la fe en Jesucristo El episcopado chileno ya adoptó una primera actitud negativa en 1971[66], que reafirmó en 1973, pues Chile había sido la patria nativa del movimiento durante la vigencia gubernativa de Salvador Allende[67] Enrique Neira Fernández presenta una

---

«revolución cristiana» para America Latina Insistió en la palabra Otra no sirve en América Latina «Si no es la palabra *revolución,* ¿cual otra tendriamos que emplear?» Descarta «evolución, restauración, dedicacion a un servicio fraterno» «Dificil imaginar un porvenir mejor sin el establecimiento de un nuevo orden social» (ICI, num 210, 15 de febrero de 1964, p 14)

65 J Marins, *Reflexión episcopal entre Medellin y Puebla,* en «Medellin» (Medellín 1978), p 316-332

66 Declaracion colectiva del Episcopado Chileno, firmada en Temuco el 22 de abril de 1971 Se lee en el num 5 «Una opción por el socialismo de inspiración marxista plantea legitimos interrogantes Se trata de un sistema que tiene ya realizaciones históricas Derechos fundamentales de la persona humana han sido, en ellas, conculcados en forma análoga y tan condenablemente como en sistemas de inspiracion capitalista A la Iglesia enviada por Dios para servir y liberar al hombre, esto no la puede dejar indiferente » Texto completo en Eccl, num 1545 (1971), p 764

67 Conferencia Episcopal de Chile, *Fe cristiana y actuación politica,* abril 1973 (mimeografiado), 31 páginas

síntesis histórica del origen y una definición aproximativa del movimiento, que nos permitimos utilizar[68].

«Intentaremos una breve reseña histórica de los acontecimientos más significativos, los principales congresos y los documentos más relevantes emanados de ellos, que nos permiten recoger los elementos claves de ideología y práctica que definen el movimiento Cristianos por el Socialismo. Antes de dicho recorrido, es, sin embargo, necesario tener siquiera una definición aproximada de la realidad que investigamos.

»*Definición aproximativa*

»El movimiento de Cristianos por el Socialismo (CPS) ha sido más bien un proceso viviente que un sistema acabado. Sus adherentes lo catalogan como la expresión social de unos cristianos comprometidos en el proceso revolucionario. Se trata de militantes que intentan actuar por dentro de las varias organizaciones políticas y sindicales de inspiración marxista, y de cristianos decididos a llevar la lucha al interior mismo de sus respectivas Iglesias. Ellos no buscan constituir ni un nuevo partido ni una nueva Iglesia.

»Los elementos que pueden identificar a los CPS son éstos: uno, la participación activa en el proceso revolucionario; y dos, la voluntad de ser cristianos. Su originalidad está en afirmar de hecho y de derecho, por un lado, la *opción socialista* (marxista) dentro del mundo cristiano, y por otro lado, la *opción cristiana* dentro del mundo revolucionario marxista. Esta tensión aguda entre el polo religioso y el polo político es la especificidad de los CPS. Unos grupos han subrayado más la presencia y la perspectiva cristiana (y consiguientemente el trabajo de masas en ambientes tradicionalmente católicos); otros grupos subrayan más la lucha política y la práctica revolucionaria (y consiguientemente el trabajo de formación ideológica de *elites* revolucionarias).

»Provisionalmente podemos asumir la descripción que dieron de sí mismos los Cristianos por el Socialismo de Chile en su Jornada Nacional, celebrada en las cercanías de Santiago, en noviembre de 1972:

»"CPS es un lugar de encuentro de cristianos que militan o no en diferentes partidos de izquierda, pero que tienen el mismo compromiso con la clase trabajadora y su lucha por el socialismo. Asumen el análisis marxista y tienen como objetivo inmediato colaborar en la conquista del poder por parte de la clase trabajadora. CPS es una tribuna para denunciar el socialcristianismo y grupos que usan el cristianismo para oprimir al pueblo, y CPS muestra en los hechos que no es incompatible ser cristiano y ser revolucionario. Además, CPS da un aporte a la unidad de los revolucionarios, sin caer en bendiciones de partidos y gobiernos. Por último, CPS reúne a los cristianos que quieren vivir su fe de manera revolucionaria."

---

68. E. NEIRA, *Cristianos por el Socialismo: de Medellín a Puebla*, Caracas [2]1979; trae abundante bibliografía. Para bibliografía aún más vasta, R. VEKEMANS, *Teología de la liberación y cristianos por el Socialismo*, Bogotá 1976, anexo p. 553-588.

»Un elemento connotado de los CPS, exiliado del régimen Pinochet y a quien encontramos actualmente en el grupo de edición española de "Le Monde Diplomatique" en México, precisa más la tarea religiosa y la tarea política de los CPS:
»"Somos cristianos comprometidos con la lucha de la liberación de los oprimidos, y esta lucha es por el socialismo.
»"Somos cristianos que, como grupo, desarrollamos una acción política, sólo en un campo específico: en el campo de la lucha ideológica. Y particularmente referida esta lucha ideológica a las masas cristianas.
»"Somos cristianos que buscamos y realizamos una nueva expresión de la fe. Una nueva forma de vivir y expresar nuestra fe en Cristo.

»"De estas tres características se puede deducir la forma, la estructura orgánica que vamos asumiendo... impuesta por la misma realidad:

»"Primeramente, no somos un partido político, ni tampoco desarrollamos otra acción que sea paralela, o que reemplace, o que haga competencia a la acción que desarrollan los partidos políticos, las vanguardias de los trabajadores... no tenemos una acción política en el sentido de la toma del poder.

»"En segundo lugar, no somos un movimiento de Iglesia propiamente tal. Nosotros no somos un nuevo movimiento cristiano, en la forma de la antigua Acción Católica, un movimiento de tipo eclesiástico. Hemos dejado de lado ese tipo de organización [...]."»

Entre los principales hechos y encuentros de los CPS, E. Neira recuerda los siguientes: la Declaración de los Ochenta en abril de 1971; el Manifiesto de los Cristianos en América Latina desde La Habana en marzo de 1972; el Primer encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, y la Segunda Jornada Nacional, celebrados en Santiago de Chile el mismo año. Los encuentros de Ávila, de Lima y de Bolonia en 1973; el Encuentro de Nápoles en 1974, y el Encuentro Internacional de Quebec en abril de 1975. Esto significa que el movimiento y la ideología han alcanzado una dilatación intercontinental.

4. *La teología de la liberación*

La importancia de este pensamiento y de este movimiento teológico puede medirse a partir de la imponente bibliografía que últimamente ha provocado[69].

---

69. Nos remitimos a las publicaciones bibliográficas que viene haciendo R. VEKEMANS a través de CEDIAL (Centro de Estudios para el Desarrollo y la Integración de América Latina), Bogotá, desde 1973. E. DUSSEL, *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Salamanca 1978, p. 126-138, construye su visión histórica de la teología de la liberación. Entre los estudios sobre la teología de la liberación señalamos especialmente el de R. VEKEMANS, citado en la nota anterior, con bibliografía muy completa, p. 221-281. Pueden recorrerse allí 1090 títulos de libros, estudios, artículos. R. OLIVEROS, *Liberación y teología, génesis y crecimiento de una reflexión*, Lima 1977, ofrece lo que indica su título. En algunos escritores liberacionistas se advierte una parcialización bibliográfica, equivalente a una realimentación.

Aquí vamos a limitarnos a presentar, en la esperanza de no distorsionar los hechos, algunos elementos históricos que pueden contribuir a comprender sus orígenes.

Creemos que sus raíces lejanas han de buscarse en el movimiento de sacerdotes obreros, aparecido durante la segunda guerra mundial, que se desplazaron a la Alemania hitleriana para acompañar a sus compatriotas franceses llevados forzosamente a las fábricas alemanas. Allí descubrieron que el obrero francés no sólo estaba abandonado en la emergencia de la deportación, sino que el abandono pastoral constituía una vieja historia. Apareció el célebre libro de Godin *France, Pays de Mission*, y surgió entonces la angustia por la renovación de la parroquia. Es síntoma de la experiencia pastoral del momento la obra del cardenal Suhard, *Essor ou déclin de l'Église?* Desde aquellos años se despierta en muchos sacerdotes el entusiasmo por la *banlieue*, las *bidonvilles*, y empiezan a pulular publicaciones como «Communautés», «Dialogues», etc., que si han desaparecido, han dejado su espíritu[70].

En cuanto se refiere a la América Latina, podría pensarse que los elementos germinales ya se encuentran en el contorno histórico de *Medellín*. En el terreno de la acción sólo asoma el llamado «clero joven», grupos inconformes y contestatarios: reflejan en América Latina, con acento político, cuanto ocurre en Europa (y también en Estados Unidos) en el ámbito teológico, especialmente eclesiológico. Ocurren tomas de universidades católicas y de catedrales (Valparaíso, Santiago), pero todavía no se habla ni de «teología» ni de cambio social.

1968 es un año de coincidencias de protesta en Europa y en América Latina. En nuestro continente toma la delantera un sector del clero y de los religiosos. La crisis eclesiológica de Europa, representada, por ejemplo, por Ch. Davis o G. Baum, repercute en Latinoamérica en el aspecto pastoral. Las reuniones europeas (p. ej. Coira) carecen de temática política y son de carácter intelectual dogmático.

La fermentación de las ideas se infiltra en nuestro continente, aprovechando también una interpretación muy particular de *Medellín*. A partir de 1970-1971 puede hablarse ya de una explicitación doctrinal cuya literatura previa no poseía un proceso sistemático, sino que pertenecía más bien a literatura dispersa. Tal explicitación nace verosímilmente del fracaso advertido por sacerdotes pastoralistas sobre los esfuerzos de una Iglesia de perspectiva desarrollista.

---

70. En 1954 escribía ya R. AUBERT: «Los esfuerzos de adaptación de la teología que se insertan en este movimiento general de confrontación con el mundo y con la mentalidad modernas, recaen ante todo sobre la presentación de la doctrina. Se plantea con insistencia la cuestión de saber si ésta responde aún al estado y a las necesidades de los espíritus. Entre las sugerencias avanzadas, unas se limitan a una adaptación del vocabulario, haciendo, por ejemplo observar que la palabra *redención*, nacida en una época en que había esclavos para redimir, ya no tiene sentido hoy, y que valdría la pena acogerse a la noción de *liberación* [!] del hombre, que tiene un lugar tan grande en la teología moderna» *(La Théologie Catholique au milieu du XX^e siécle,* Tournai - París 1954, p. 47).

Es probablemente el momento en que el padre Gustavo Gutiérrez abandona los moldes clásicos y empieza a plasmar sus intuiciones que alcanzarán después un enorme desarrollo[71].

El movimiento iniciado con hombres y con nombres como G. Gutiérrez, H. Assmann, J. Comblin, J.L. Segundo, R. Muñoz, S. Galiles, y otros, irá formando una escuela ramificada de seguidores, en la que no todos merecerán, con igual título el nombre de teólogos[72].

La teología de la liberación, como movimiento, pronto deja traslucir una actitud parainstitucional. Su pensamiento va siendo amplificado, primero en América Latina, después en Europa y en Filipinas. Pero con su amplificación, aparece también «una gama de teólogos (que) produce algunas disonancias: el acuerdo fundamental se hace a partir del trabajo teológico que es esencialmente un análisis y un compromiso político. Todas estas "teologías" de la liberación parten de la revolución filosófica anunciada por Marx: *Las filosofías hasta ahora se han limitado a pensar sobre el mundo: ahora se trata de transformarlo...»*

Este pensamiento teológico ha ganado innumerables adeptos en América Latina. Revistas católicas, anteriormente de corte clásico, como «Christus», de México, SIC de Caracas, «Estudios Centroamericanos» (ECA), han evolucionado incondicionalmente a su servicio. Como su presentación aún está en proceso de decantación y su pensamiento todavía conserva ambigüedades, algunas conferencias episcopales aportaron diversas observaciones antes de la celebración de *Puebla*, cuya síntesis recogió el *Documento de Trabajo*. Es de advertir que el documento final de Puebla prefirió pasar en silencio tanto la palabra misma «liberación», a secas, como el tema de *teología de la liberación*, precisamente para no comprometerse en un terreno polémico que ofrece, además, interpretaciones contradictorias[73]. El *Documento de Trabajo* hace la siguiente síntesis[74]:

«Varias conferencias episcopales ofrecen aportes que pueden ayudar a aclarar este concepto. Los reunimos en esta nota.

»La teología de la liberación brota de la vida intensa de la Iglesia en América Latina, manifestada especialmente en Medellín. Tiene varias corrientes. En estas corrientes, hay unos elementos que nos ayudan a iluminar la realidad descubierta y otros que resultan difíciles de integrar. De suyo, sería válido y suficiente atenerse a lo que dice *Evangelii Nuntiandi*, sin necesidad de pronunciarse sobre ninguna corriente en particular de la teología de la liberación. Sin embargo, para ser más explícitos,

---

71. Estudio biográfico y del pensamiento de G. Gutiérrez, un tanto ditirámbico, en *Mysterium Salutis* (ed. italiana), suplemento 12. *Lessico dei teologi del Secolo XX, a cura di Piersandro Vanzane e Jürgen Schultz,* Brescia 1978, p. 771-778. La obra fundamental del padre G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, Lima 1971. Ha conocido nuevas ediciones y traducciones.

72. Breves biografías, siempre elogiosas, de algunas de estas personas, en R. GIBELLINI (dir.), *La nueva frontera de la teología en América Latina,* Salamanca 1977, p. 286-297.

73. B. KLOPPENBURG, *Génesis del Documento de Puebla* («Colección Puebla» 2), p. 30-31. Apareció también en «Medellín» (Medellín 1979), p. 190-207; cita en p. 204-205.

74. Nota 11, p. 43-44.

aducimos las siguientes aclaraciones que pueden contribuir a un mayor discernimiento.

»Elementos que nos ayudan:

»El cuidado de no desvincular las dimensiones de la salvación y de la liberación: comunión con Dios y comunión con el hombre, éste, comprendido en su plenitud, no sólo en su aspecto interno psicológico, sino también en su aspecto externo, económico y social.

»Su óptica para descubrir en la opresión la manifestación social del pecado y para concluir que no hay auténtica liberación sin la liberación del pecado y sus dimensiones sociales.

»El énfasis genuino en el pobre y la insistencia en su evangelización.

»La ortopraxis y su coincidencia con la ortodoxis en Cristo Liberador, Palabra salvadora del Padre, que como palabra es doctrina de Dios y como salvación, plenitud de la acción divina.

»La atención al aspecto temporal e histórico de la salvación.

»El hecho de querer profundizar en las Sagradas Escrituras desde nuestro contexto latinoamericano.

»La inserción en el pueblo: tomando fuertemente en cuenta el sentido de la fe del pueblo de Dios, como lugar teológico.

»La comprensión y vivencia de la donación trinitaria y de la muerte de Cristo como donación total al prójimo hasta la muerte, por causa de la justicia.

»La promoción del compromiso integral desde la fe, como dimensión de la verdadera conversión.

»El hecho de que en los sacerdotes se ha despertado mayor valoración y amor por la pobreza evangélica.

»La lucha contra situaciones de pecado que hay que transformar.

»Elementos criticables:

»Algunas corrientes de la teología de la liberación contienen elementos que no pueden ser aceptados por un cristiano:

»La lucha de clases, la violencia, la identificación del pensamiento cristiano con ideologías que prometen paraísos aquí en la tierra.

»La asunción del análisis marxista.

»El marcado acento inmanentista y horizontalista. La conciencia de los hombres no determina su existencia social; la existencia social determina su conciencia.

»Evangelizar es hacer que los oprimidos cobren conciencia de su situación y denunciar el estado de pecado de sus opresores, para liberarlos, a ambos, mediante la lucha de clases.

»La aceptación de la crítica marxista de la religión, como ideología favorable a los opresores y la pretensión de promover un cristianismo "no religioso" al que sólo le quedaría la dimensión política por medio de la denuncia de las injusticias y la concientización del pueblo para la lucha revolucionaria.

»Hay una fe proletaria y una fe burguesa necesariamente en pugna. La Iglesia no puede ser verdadera comunidad de amor y reconciliación.

»La fe tiene que vivirse y pensarse en el universo de la experiencia revolucionaria, dentro de la realidad conflictiva y dialéctica de la historia.

»El desconocimiento de la providencia, sobre todo a nivel social y estructural. La intervención de Dios en la historia, se silencia o se equipara con el puro poder inmanente de los procesos humanos determinados por la esfera económica.

»La reducción de la eficacia de la obra redentora del Cristo de la fe a una mera imitación o ejemplo del Jesús histórico.
»Cristo significa un mero símbolo del pobre y del revolucionario; su redención es liberación exclusivamente política, económica y social.
»La contraposición excluyente de la Iglesia, como red de comunidades, a la Iglesia, gran institución.
»El desconocimiento del magisterio jerárquico de la Iglesia como intérprete auténtico de la Palabra de Dios.
»La "relectura" de la Palabra de Dios interpelándola por el acontecimiento liberador que consiste en el compromiso para la lucha y en la lucha de clases. Ésta sería la *praxis* liberadora.
»La doctrina social de la Iglesia es una tercera opción, fruto de una lectura capitalista de la Escritura.
»El juicio contra la religiosidad popular como algo alienante.
»La noción de "Iglesia popular", exclusiva de los pobres en sentido socioeconómico, como quien es concientizado por la lucha.
»El desconocimiento del valor eficaz de los sacramentos y su reducción a meros símbolos»[75].

5. *Una grave amenaza a la unidad de la Iglesia*

La Iglesia en América Latina ha sufrido el ataque del laicismo, del protestantismo de tipo sectario, del marxismo y ahora de la secularización atea. Aunque sea llamada continente católico, no pueden callarse las estadísticas: de los 312 millones de habitantes a que llegaba en 1975, 36 no pertenecían a la Iglesia católica.

Pero, al menos hasta ahora, el asalto se había producido desde fuera. Habían ocurrido tentaciones de cisma, en El Salvador, el siglo pasado, poco después del movimiento emancipador; en Venezuela, en México, durante el gobierno de Calles (1924-1928), pero tales intentos no pasaron de simples veleidades.

Dejando a un lado todo tremendismo, con la aparición de algunos movimientos de izquierda clerical en el último decenio estudiado aquí, hay temor fundado de que, más allá de toda previsión, se esté incubando un movi-

75. Es preciso mencionar aquí el documento de la Comisión Teológica Internacional, *Teología de la Liberación* (BAC *minor* 48) Madrid 1978 (trad. del alemán). Querríamos citar de modo particular aquí a: I. ANDRÉ-VINCENT, *Les théologiens de la libération,* en «Nouvelle Revue Théologique» 1976, p. 108-125; P. BIGO, *Cristianismo y Liberación en América Latina* en CELAM, *Liberación: Diálogos en el CELAM,* Bogotá 1974, p. 236-246, id., *Marxismo y liberación en América Latina* en CELAM, *Cristianismo e ideologías en América Latina,* Bogotá 1974, p. 15-26; B. KLOPPENBURG, *Las tentaciones de la teología de la liberación* en CELAM, *Liberación: Diálogos en el CELAM,* Bogotá 1974, p. 401-415, id., *Cuestiones pendientes en la praxis liberadora,* en «Medellín» (Medellín 1976), p. 521-526; id. *El tema de la liberación en Medellín y el Sínodo de 1974* (ibid. 1975), p. 6-35; id., *Evangelización y liberación según el Sínodo de 1974* (ibid., 1975), p. 6-35. Finalmente, no puede ignorarse el notable estudio del padre G. FESSARD, S.I., *Chrétiens marxistes et Théologie de la Liberation,* París 1978, ed. castellana: *Teología de la liberación. Génesis y trayectoria (El Pensamiento de Giulio Girardi),* Caracas 1979. Ya estaba en la casa editorial este volumen cuando apareció la *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación,* de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

miento efectivo de escisión eclesial que arranca de la llamada «Iglesia popular»[76]. El efecto disociador de este fenómeno radica en los presupuestos eclesiológicos que contiene y en la vulnerabilidad del momento en que se produce.

Se llama «eclesiología nueva», en oposición a la «eclesiología continuista». La Iglesia popular era descrita así por Pablo Richard, uno de sus propagandistas: Iglesia «habitada y construida por los pobres, una Iglesia "clasista", en el sentido de una Iglesia que se sitúa, con claridad y de modo decisivo y definitivo, de parte de las clases populares en su lucha contra la opresión y represión del sistema. La organización visible de esta Iglesia está constituida por aquellas comunidades eclesiales de base nacidas de un proceso de reagrupación de cristianos dispersos que han hecho una opción política consciente. En estas comunidades el trabajo político de la lucha por la justicia no es cualquier cosa supletoria o marginal, sino el núcleo mismo de la evangelización. La lucha se vive como el lugar privilegiado del encuentro con Dios. La opción por los pobres y por la justicia no aparece como una opción "importante" o "privilegiada", sino como una opción constitutiva de la misma Iglesia. En la Iglesia popular el eje de construcción de la Iglesia no se define por el dilema "fe o ateísmo", sino por el dilema "dominación o liberación"»[77].

La exasperación amplificada contra la «Iglesia institucional», el papel protagónico de grupos de sacerdotes y religiosas bien organizados y activos, el influjo y el impacto que ejercen en medios juveniles, ya motivados con tanta propaganda a favor del marxismo y en contra de la jerarquía, y el efectismo del programa, pueden reservar a la Iglesia católica un futuro ciertamente sombrío. A lo que han de añadirse ejemplos de pobreza, desinterés, bondad y preferencia por los pobres que demuestran no pocos promotores de la «Iglesia popular».

Si la Iglesia católica quiere conjurar el peligro, no puede circunscribirse únicamente a las reafirmaciones doctrinales[78]. Al inaugurar en Bogotá la

---

76 Una exposición sintética de la llamada «Iglesia popular». B KLOPPENBURG, *Iglesia popular,* Bogota 1977 En un vehemente escrito titulado *Satanización de Jesús, Satanización de la Iglesia,* C BRAVO G , ataca al padre KLOPPENBURG con estas palabras «El ideólogo de lo que J Comblin llama *teología de la conspiración* es Buenaventura Kloppenburg, en un folleto ampliamente difundido y aceptado sin cuestionamiento, por muchos obispos en México y en otros países de América Latina, y del que se han hecho eco altas autoridades eclesiásticas» («Christus», núm 525, México 1979, p 21) Véase la nota 13 de este artículo, ibid , p 25 Kloppenburg fue perito en la Conferencia de Río, teólogo del Concilio Vaticano II, teólogo de la Conferencia episcopal brasileña y perito en las Conferencias de Medellín y Puebla, designado expresamente por Pablo VI Puebla habló de la Iglesia popular, números 262-263. J COMBLIN escribe alarmado sobre *Teología de la conspiración,* en «Christus» núm 518 (México, febrero de 1979), p 12-15, para denunciar una campaña desatada, según él, contra las fuerzas progresistas de la Iglesia de América Latina Creemos que ni el discurso de Juan Pablo II al inaugurar la Conferencia de Puebla, ni los pronunciamientos de los arzobispos de Quito y Guadalajara que mencionamos en texto en seguida, se refieren a fantasmas o a peligros imaginarios

77. IDOC (ed ital.), núm 67, junio-julio de 1978, p. 110-111 Véase también del mismo P RICHARD, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza Apuntes teológicos para la década de 1980,* San José de Costa Rica 1980

II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Pablo VI recordaba a los obispos: «Las testificaciones, por parte de la Iglesia, de las verdades en el terreno social no faltan: procuremos que a las palabras sigan los hechos.» Por su parte, monseñor Eugenio de Araujo Sales, en uno de los discursos inaugurales de *Medellín,* se expresaba así: «De nada valdría salir de aquí con una carpeta de papeles más [...]. Es indispensable, ante todo, una voluntad firme, fortificada con la gracia de Dios; voluntad de cumplir, fiel y colegialmente, unida al sucesor de Pedro, la profunda e inmensa transformación que el Evangelio exige y nuestras conciencias reclaman, en favor de este vasto continente americano.»

Algunas corrientes de la teología de la liberación, y el movimiento Cristianos para el Socialismo originan la llamada «Iglesia popular». Corriente y movimiento nada inocentes en su actitud de oposición a la Iglesia católica. Un año antes de celebrarse la III Conferencia General del Episcopado en Puebla, hizo mucho ruido cierto *Memorándum*, suscrito por notabilidades del mundo teológico alemán contra *Adveniat*, acusado de bloquear esas tendencias teológicas y de apoyar a los elementos «reaccionarios» del episcopado latinoamericano. Entre las numerosas y autorizadas rectificaciones que recibió el *Memorándum*, está la del ponderado cardenal arzobispo de Quito, Pablo Muñoz Vega, jesuita, que, en carta al padre Karl Rahner, puntualiza sobre lo siguiente: *Medellín* tuvo presente y alentó una genuina teología de liberación; pero hay otra clase de teología liberacionista vinculada estrechamente con un movimiento de sacerdotes y cristianos que se inspiran en la ideología marxista «llevada hasta sus últimas consecuencias». Los episcopados de América Latina han tenido que proceder a «declaraciones firmes y precisas» sobre sus «peligrosas desviaciones [...], porque hemos sufrido ya en carne viva los deletéreos efectos». Después de citar la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, el cardenal Muñoz Vega pone de presente el poder de propaganda internacional de que dispone el movimiento de Cristianos para el Socialismo, para «hacerse valer como el único que en América Latina correspondería a un cristianismo auténtico»[79].

Todavía más preocupantes son las palabras del arzobispo de Guadalajara, cardenal José Salazar, que pronunció en abril de 1978 ante el Comité

78 En el siglo XIII, el obispo Diego de Osma, acompañado de santo Domingo de Guzmán tuvo una memorable intervención en Montpellier, ante un grupo de prelados y de los legados pontificios que deliberaban sobre la forma de contener el avance de los albigenses, diciéndoles –son palabras del historiador católico, Ricardo García Villoslada (*Historia de la Iglesia católica,* tomo II, BAC, Madrid, p 667)– que su fausto prelaticio, la pompa y riqueza que les acompañaban, no eran a propósito para predicar el Evangelio, de ahí la esterilidad y fracaso de sus sermones. «No es éste, hermanos, decía el obispo, no es éste el camino Creo imposible que vuelvan a la fe, sólo con palabras, estos hombres que se apoyan más bien en los ejemplos. Ved los herejes que, so color de piedad, simulando ejemplos de pobreza y austeridad evangélica, seducen a las almas sencillas Con un espectáculo contrario edificaréis poco, destruiréis mucho y no lograréis nada Sacad un clavo con otro clavo, oponed la verdadera religión a una fingida santidad. Sólo con sincera humildad puede ser vencido el fausto engañador de los pseudoprofetas »

79 *Controversia alrededor de Adveniat,* en «Tierra Nueva», núm 25 (Bogotá, abril 1978), p. 94

episcopal del Episcopado mexicano, reunido en Mérida (Yucatán) y como presidente de la Conferencia episcopal mexicana. El arzobispo denuncia los «empeños de escisión de la unidad religiosa en América Latina»[80].

«Permítanme, hermanos, algunas reflexiones Las siento en el peso de mi conciencia y de mi cargo, y juzgo oportuno externarlas ahora No quisiera que se tomaran como una alarma, ni mucho menos que fueran impertinentes

»En el mes de agosto se cumplirán diez años del acontecimiento histórico para America Latina la visita, por primera vez en los siglos, del Romano Pontífice a nuestro continente

»Tengo la impresión de que el gran asalto es contra la autoridad suprema del Vicario de Jesucristo y del magisterio auténtico, que pretende concebirse como una instrumentalización del Evangelio al servicio de los sectores dominantes del dinero y del poder

»América Latina representa, numéricamente, en este momento prácticamente la mitad de la catolicidad Hay signos claros de empeños de escisión de esa unidad

---

80 Texto en «Medellín» (Medellín 1978), p 578-581 Hay que cerrar los ojos para no reconocer que existe una campaña coordinada, a veces sutil, a veces descarada, contra la unidad de la Iglesia, sobre todo contra la jerarquía, como se explica en el texto del cardenal de Guadalajara Los ejemplos podrían multiplicarse Tomados al azar, vayan estos P Trigo, S I , en el folleto *Curso Latinoamericano de Cristianismo,* num 4, *Entre el Temor y la Esperanza* (sin fecha) difundido por los jesuitas del Centro Gumilla de Caracas y por otros, escribe tranquilamente en la Presentacion del cuaderno, y a proposito de «el pecado en la Iglesia», representado por «la expresión y sacralizacion de los poderes de turno que, instalados de este modo en el interior de la Iglesia combaten entre si para lograr la supremacia», que ese pecado «significa la tentación constante de la Iglesia de la que no se ha visto inmune ninguna epoca ni ningun grupo, la tentacion de sustituir al Espiritu por una ideologia, por un sistema, por una doctrina, por una casta social –la jerarquia– que sea la manipuladora de esta religión idolátrica» (pag 6) En la pag 16 se lee «La Iglesia se convierte en una secta Ser buen cristiano es entonces colaborar con la jerarquia defendiéndola de los enemigos y haciendo proselitos, adeptos Naturalmente que en esta situacion no es posible el diálogo » E Dussel, por su parte, acomoda patéticamente un texto del Evangelio «La interpelacion de la *base* existe Lo malo es que la institucion jerarquicoministerial no capta frecuentemente su funcion dentro de la Iglesia, y por ello estos profetas o grupos carismaticos comprometidos con el proceso de liberación "se veran excluidos de la comunidad cristiana" Jerusalen, Jerusalen, que matas a los profetas » Cita a J L Segundo y a G Gutiérrez y habla de una dura persecucion contra la «linea profética» *La «base» en la teologia de la libera cion,* en «Concilium», num 104 (1975), p 88 Que esta deficiencia pueda existir, nadie lo niega, pero generalizarla es injusto Tambien se podria decir lo contrario que el profetismo de evento (como se expresa Leuba) sofoca y mata al profetismo de institución La eclesiologia de los padres vio en forma natural que los obispos tambien eran profetas, ¡y por oficio! La agresión contra la jerarquia, desdeñosamente llamada «Iglesia institucional», no es fenómeno nuevo Para las nuevas corrientes de contestación esta la suprema autoridad el padre G Gutiérrez, que en su *Teologia de la Liberacion Perspectivas* enunció el «dogma» en esta forma «La Iglesia se halla vinculada al sistema social vigente Ella contribuye en muchos lugares, a crear "un orden cristiano" *y a dar un cierto caracter sagrado a una situacion alienante y a la peor de las violencias* la de los poderosos contra los débiles La protección que recibe de la clase social capitalista imperante en Latinoamerica, ha hecho de la Iglesia institucional una pieza del sistema, y del mensaje cristiano un componente de la ideologia dominante» (ed de Salamanca, 1972, p 342ss) No se ve coherencia, por otra parte, entre la queja amarga formulada en multitud de comentarios a *Puebla* de parte del grupo de personas pertenecientes a la teologia de la liberación por la difamación de que fueron objeto por parte de las publicaciones integristas en Mexico durante los dias de la Conferencia episcopal, y entre las acusaciones hechas a troche y moche que no pocos de ellos lanzan contra la Iglesia y contra la jerarquia

A nivel de ciertos sectores pensantes –sacerdotes, religiosos y laicos–, es ya manifiesta la resistencia a la enseñanza del Magisterio, el rechazo al mismo y las actitudes claras de reto y de oposición

»Esto *no ha llegado todavía al gran pueblo que cree en la* Iglesia, que espera en ella y que continúa manifestándole su adhesion y su amor

»Una división, derivada de razones ideológicas, en el pueblo cristiano, podría originar un verdadero cisma dentro de la Iglesia, análogo al padecido en los principios de la era moderna y un quebrantamiento de la unidad cristiana con dolorosas repercusiones en todos los sectores de la vida y con riesgos graves de fanatismo que podrían constituir a este continente en situación grave, aun de guerra religiosa

»El fenomeno de resistencia a la autoridad magisterial, litúrgica y disciplinar dentro de la Iglesia ha surgido dentro de niveles *intelectuales* y ha tomado como bandera al pueblo oprimido Creo que, sin exagerar, existe una verdadera conjura internacional frente a la cual hemos de tomar decisiones precisas y concretas en estrecha solidaridad con la Sede Apostólica

»Creemos, por fe, que el Romano Pontífice es Vicario de Jesucristo y Pastor Universal Creemos, por fe, en la inerrancia de su magisterio solemne Creemos, por fe, en la mision y en los carismos del obispo y en el valor de la colegialidad episcopal, como verdadera sucesión de los apóstoles y bajo la autoridad del papa sucesor de Pedro

»Creemos que la Iglesia no pueda ser pensada como simple institucion histórica y como mera realidad sociologica y antropológica La doctrina conciliar ha sido completa y precisa

»Bajo el nombre de Iglesia popular se han agrupado hoy diversos movimientos surgidos, antes de Medellín y durante estos diez años que tuvieron su principio en el movimiento llamado Cristianos para el Socialismo, que estan extendidos en todos los países de America Latina y mas alla de este continente En la proyección mística de ellos, en sus proclamaciones y en sus tacticas pueden advertirse claramente consignas de información, de presencia y de acción

»Estas tendencias se manifiestan dentro de nuestros mismos presbiterios, en varias comunidades religiosas sacerdotales, en comunidades religiosas femeninas, en nuestros seminarios y en laicos que habian adquirido lugar predominante en la vida eclesial

»No nos toca juzgar buenas intenciones ni actitudes interiores Si somos responsables de la unidad, de la verdad, de la disciplina y de la caridad

»El objeto de mis palabras es un llamado a la conciencia para que valoremos el riesgo gravísimo del momento y para que toda decisión sea tomada con serenidad, con fidelidad al Señor, y con el animo de entrega –como verdaderos pastores– al servicio de nuestro pueblo, aun cuando esto nos pida los mas grandes sacrificios y aun la vida misma

»Las actitudes tibias y expectantes, las indecisiones, las lentitudes, las esperas, al parecer prudentes, han hecho crecer algo que ha entrado muy adentro a la Iglesia y que nos lleva a pensar también en otros momentos surgidos ya en la historia eclesial, como fue el movimiento modernista, que afloró en toda su magnitud bajo el pontificado de Su Santidad Pío x

»No es éste el momento de una exposición detallada Quiero solamente hacer algunas indicaciones que pueden ser objeto de estudios especializados y de más detenidas reflexiones

»1 Está en juego el concepto y el contenido mismo de la fe Se busca no tanto entender la fe de otra manera, sino de hacer surgir una nueva *praxis* en la Iglesia, de la que surja una fe nueva

»2. Se intenta una nueva relectura de la Biblia, con el pretexto de que ella fue ideologizada por la jerarquía en beneficio de los sectores dominantes; esta nueva relectura de la Biblia ha de ser desde el punto de vista de las clases oprimidas y, a partir de ella, ha de orientarse la acción eclesial. Urge realizar en América Latina la "desvaticanización" de la Iglesia. Puebla amenaza volverse en maniobra vaticanizadora.

»3. Se ha elegido el camino de crítica permanente a lo que ellos llaman *Iglesia institucional*.

»4. Se rechaza sistemáticamente todo el magisterio de la doctrina social de la Iglesia, desde la *Rerum Novarum*, hasta la *Octogesima Adveniens* y todo el magisterio episcopal; ya que esta doctrina es simple reformismo paliativo e intento de mantener el estado actual.

»5. Se busca la alianza estratégica de los cristianos revolucionarios con los marxistas en el proceso de liberación del continente y se proclama el socialismo inspirado en los principios marxistas como la única alternativa aceptable.

»A este respecto hoy se ha llegado a las siguientes afirmaciones que expresan esta alternativa:

»*a*) El deber de todo cristiano es ser revolucionario.
»*b*) El deber de todo revolucionario es hacer la revolución.
»*c*) La única alternativa válida revolucionaria ha de estar inspirada en los principios marxistas.
»*d*) El único camino, ante la situación de violencia que hoy viven los oprimidos, es la violencia.

»6. La lucha ideológica tiene que ser valorada como elemento esencial del rechazo de la actitud actual del magisterio y del aporte cristiano; sólo así surgirá el "hombre nuevo".

»7. El amor transformador sólo puede vivirse en el antagonismo y el enfrentamiento, que cristalice en la lucha de clases.

»8. La *praxis* revolucionaria es matriz generadora de una nueva creatividad teológica.

»9. Los conceptos y símbolos básicos cristianos no han de trabar a los cristianos mismos en su compromiso con el proceso revolucionario.

»10. El Magisterio ha transmitido el Evangelio ideologizándolo hacia una práctica despolitizadora que impide la liberación; lo cual niega la fe en Jesucristo y en su lucha liberadora pascual. Así también el Evangelio ha estado en manos de la clase dominante.

»11. La construcción de la Iglesia del futuro debe tener presente una función politizadora y liberadora, en la lucha de clases, y ha de situarla definitivamente al lado de las clases explotadas. Por tanto:

»12. Ha de surgir la Iglesia popular, verdadera Iglesia clasista de la cual han de quedar excluidos todos los opresores; que sea incómoda para los grupos de privilegiados y poderosos para que sean verdaderamente las clases populares las que tengan voz y voto.

»13. Es, por tanto, necesario mantener la lucha ideológica permanente y atrevida con la jerarquía y desprestigiar su magisterio y su acción.

»14. Es necesario rechazar toda posición antimarxista, anticomunista y antirrevolucionaria.

»15. En la vivencia del Evangelio, la Iglesia popular se interrelaciona con las luchas históricas concretas.

»16. La Iglesia popular solamente surge desde las clases oprimidas en un verdadero proceso de *éxodo*, que todo lo oriente hacia el mundo de los oprimidos.

»17. La única profundización teológica que fundamente la fe y el compromiso revolucionario es la teología de la liberación.

»18. Urge arrancar el Evangelio de los grandes de este mundo para que él sea hecho elemento justificador de una situación contraria a la voluntad del Dios libertador.

»19. El único sujeto de creación teológica es el sujeto mismo de la praxis liberadora; evangelizar es acompañar a los oprimidos en esta tarea; sólo cuando el pueblo empieza a liberarse empieza a evangelizarse.

»20. Para esto las consignas son manifiestas:

»*a*) "No dejarnos aislar", estar presentes en la lucha ideológica al interior de la Iglesia con la palabra, con el escrito, con la solidaridad a los que son perseguidos; todo ha de surgir en el seno mismo de las iglesias, ha de buscarse la saturación de los medios de comunicación social.

»*b*) "No dejarnos recuperar", no permitir un diálogo que pueda degenerar en conquista ideológica; no ceder ante riesgos y amenazas; no estar dispuestos al retorno al sector de los opresores.

»21. Por tanto, rechazo definitivo de la Iglesia institucional como hoy existe, ya que ella ha hecho cristianos "ideologizados, secuestrados, domesticados, deformados, desvirtuados, degradados, desviados, manipulados, despolitizados, privatizados y monopolizados". Urge, por tanto, el desbloqueo de las conciencias.

»22. La reinterpretación de la fe ha de ser el "análisis científico de la realidad". Según el método propuesto por Marx la fe ha de vivir el pensarse en la dialéctica de la historia y ha de surgir de la praxis liberadora y revolucionaria como vivencia, reflexión, comunicación y celebración en Cristo. La praxis en la acción liberadora revolucionaria transformadora de la realidad. El único criterio de verdad evangélica es praxis liberadora que constituye el único tribunal cristiano inapelable de la verdad o falsedad de la fe.

»23. Urge rechazar toda estructura y toda enseñanza que impida este camino aun en la celebración litúrgica y en los textos litúrgicos. Hay que realizar, por tanto, la reapropiación de la liturgia.

»Frente a lo anterior no siento necesario hacer apologética; ni insistir en la verdadera vida de la Iglesia, en lo que ella ha realizado, en su luminoso magisterio pontificio y episcopal; como tampoco en las interpretaciones parcializadas de los documentos conciliares y de Medellín.

»Somos responsables de conducir la Iglesia, por el Evangelio de Jesucristo, en la unidad de la verdad, en la unidad litúrgica, en las exigencias de la verdadera moral, en el crecimiento de la vida de la gracia y en la fuerza incontenible de la caridad.

»Siento que hay algo que el Señor pide de nosotros: no ser guardianes mudos de la grey; no huir cuando ella es amenazada.

»Nuestra seguridad sacramental es una: todos unidos con el único Pastor Supremo de la Iglesia; todos presentes con nuestra voz ante el Vicario de Jesucristo y ante aquellos que llevamos en nuestras entrañas porque nos fueron confiados; de manera especial los más pobres, los más débiles; no sólo de bienes, sino también de verdad y de gracia; los más oprimidos; no solamente por poderes alienantes, sino también por desviaciones que desarticulan la unidad y por errores que laceran al Cristo viviente en la historia, hoy y aquí; a la Iglesia que también en el pasado se enfrentó a otros vientos y a otras tempestades.»

Hubiera podido esperarse que con las nítidas palabras del papa Juan Pablo II en Puebla acerca de la «verdad sobre la Iglesia» y con el magisterio episcopal tan autorizado de la Conferencia de Puebla, los grupos de disidentes entrarían en una actitud de reflexión y de convergencia a la unidad. No ha sido así. El episcopado de El Salvador, a través del presidente de su Conferencia Episcopal, monseñor José Eduardo Álvarez, ha tenido que dirigirse a «los sacerdotes, religiosos y laicos del Pueblo de Dios» para denunciar la persistencia y el trabajo de esa «Iglesia popular» que pretende «presentarse como la única y verdadera Iglesia de Jesucristo», organizada como *Coordinación Nacional de la Iglesia Popular* (CONIP), cuyos orígenes remontan a 1970. Está integrada «por un pequeño grupo de sacerdotes, religiosas, seminaristas y miembros de las comunidades de base urbanas y rurales». Se apoya en cinco comisiones, y «pretende ser un modelo de Iglesia comprometida con los pobres (que) instrumentaliza al pobre a quien considera exclusivamente en su dimensión sociopolítica para usarlo como un potencial revolucionario en una de sus metas intermedias: la revolución social, cuyo objetivo final será la instauración de un régimen socialista de ideología marxista». En acuerdos tomados en mayo de 1980, la CONIP «pretende asumir la representación de la Iglesia católica en El Salvador y desconoce la constitución jerárquica de la Iglesia». Sus miembros «pretenden ser pastores de sus Pastores al presentar como uno de los objetivos de sus planes de trabajo la realización de una pastoral hacia la Iglesia institución». El documento del episcopado está fechado el 6 de enero de 1981.

6. *Sobre la aplicación del concepto «profético»*[81]

El profetismo constituye un tema, a veces obsesivo, y por ello desvirtuable, en el tratamiento que se da a las actitudes de la Iglesia en recientes historiografías. Se afirma la irrupción de la profecía operada en estos últimos decenios, después de un largo mutismo del Espíritu, que parecería haber entrado en sopor sabático desde el siglo XVII, o que habría sido sofocado por los mecanismos de la cristiandad. Puede ocultarse en el trasfondo de tales afirmaciones una propensión a cierto masoquismo que favorece gratuitamente las recriminaciones de que está sobrada la historia de la Iglesia por parte del anticlericalismo, del protestantismo, del marxismo y de un nuevo «presentismo» clerical.

81. Tenemos presente la obra de Y.M.J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* («Unam Sanctam» 20) París ²1968, especialmente los títulos *Prophètes et Réformateurs*, p. 179-207; *Conditions d'une réforme sans schisme*, p. 209-317; y la conferencia del P.H. DE LUBAC, *L'Église dans la crise actuelle*, en «Nouvelle Revue Théologique» 1969, p. 580-596. Los teólogos liberacionistas H. Assmann y J. Comblin tampoco ahorran críticas de ingenuidad e idealismo, precisamente a Congar, a De Lubac, a Rahner, que más tarde les hará de abogado. Véase R. VEKEMANS, *Teología de la liberación*, o.c., p. 99-100. Monseñor Óscar Romero tiene unas bellas páginas, sin pretensiones académicas, acerca del sentido profético en la Iglesia, y de la actitud resuelta pero filial y no destructiva de los profetas. *Monseñor Romero, La voz de los sin voz*, o.c., p. 324-328.

Se creería que únicamente ahora han reaparecido en la Iglesia sus capacidades de atrevimiento y se da como inconcuso que la contestación que procede de determinados ángulos tiene por sí misma el hálito profético. Se olvida que «cuando la función crítica es la única que entra en actividad, no tardará mucho tiempo en pulverizarlo todo», como escribe el padre De Lubac. Se afirma, como dato histórico concomitante con la vida de la Iglesia, lo que muchas veces no es sino prevención profesional del historiador impaciente: que la Iglesia «institucional» ha sofocado y sofoca, casi por principio, el ímpetu profético.

No cabe duda que el gran problema actual de América Latina en su realidad estructural está constituido por el subdesarrollo y por las condiciones de injusticia que lo acompañan. Desde el Concilio y desde *Medellín* los episcopados latinoamericanos se han sensibilizado hondamente ante la realidad de la injusticia y esta disposición espiritual ha aireado con vehemencia los espacios de la catolicidad. Pero los pastores y los profetas han de tener en cuenta que sus funciones no deben dejarse aprisionar exclusivamente por un caso, o por una coyuntura, o por un momento histórico. Está claro que el profeta vive su propio momento, pero enriquecería su misión si se esforzara en comprender y en vivir, si no «experiencialmente», por lo menos por un intento de apertura, toda la vida y toda la historia de la Iglesia.

En la magnificación que hoy se hace de los profetas auténticos o declarados como tales, la reflexión histórica no debería olvidar que, por ser ellos hombres de frontera, han de vivir en la humildad y en la desconfianza de sí para que, al empujar a la Iglesia hacia nuevos horizontes, no contribuyan a una pérdida de su identidad.

La euforia de algunas historiografías contemporáneas, en ocasiones razonablemente justificada, debería tener presente que la existencia de la Iglesia, cuerpo vivo y organizado, se ha de integrar en la continuidad y el movimiento. Éstos quedan asegurados cuando se vive, como lo han practicado los grandes reformadores católicos, en la Iglesia y con la Iglesia. Ellos ejercieron y ejercen un ejemplar despliegue de libertad espiritual (san Columbano, san Bernardo, san Francisco de Asís, san Ignacio, el padre Lacordaire, Carlos de Foucauld, el padre Voillaume), pero vivieron en todas sus exigencias la comunión eclesial.

Algunos católicos de la «izquierda cristiana» apelan con frecuencia a las figuras de dos obispos latinoamericanos: monseñor Manuel Larraín, muerto en un accidente automovilístico en junio de 1966, y al arzobispo de Recife, don Hélder Câmara. Ambos han sido resueltos defensores de la justicia, pero al mismo tiempo han sido fieles hijos de la Iglesia. Su acción crítica se ha movido siempre dentro de esa misma fidelidad, lo que no les ha restado servir a la verdad. En el testamento espiritual de monseñor Larraín leemos estas inspiradas recomendaciones: «Amad a la Iglesia. Amad a vuestro obispo, amad a vuestros sacerdotes, amad a los seminaristas, amad las obras de la Iglesia. Defended a la Iglesia con el testimonio de vuestra vida. El peor enemigo de la Iglesia son los malos católicos. Sed misioneros de la Iglesia: la Iglesia es el misterio de Cristo prolongado. Sufrid con la Iglesia:

la Iglesia tiene hoy un sufrimiento especial: el alejamiento de la clase obrera. Hay que hacer que retorne. La Iglesia tiene una doctrina social. Debe enseñarse con valentía, debe aplicarse con decisión»[82].

Don Hélder es un obispo católico émulo de los grandes padres de la Iglesia. Reconoce las deficiencias de la Iglesia, las enjuicia, pero lo hace como hijo de la Iglesia. A una pregunta mordaz que se le hizo al concluir su conferencia en la Mutualité de París el 22 de abril de 1968 sobre la *Iglesia institucional*, respondió: «Permítame una respuesta a propósito del jefe de la Iglesia institucional, a la que tengo la alegría de pertenecer.» Vino a continuación una breve defensa de un número controvertido de la encíclica *Populorum Progressio*[83].

No toda novedad es signo de los tiempos. El desdén con que se mira a las teologías clásicas o la doctrina social de la Iglesia no es precisamente una señal forzosa de intuición o inteligencia. En su etapa de peregrinación no se da la *Ecclesia immaculata martyrum*; san Agustín había tenido que distinguir frente al ataque autosuficiente de los donatistas, entre la Iglesia *quae nunc est* y la Iglesia *quae futura est*.

Existe, pues, el peligro de la simplificación y de la obstrucción de la complejidad mental, y de un desprestigio de la propia causa, cuando se asumen actitudes de impaciencia o de cólera. La tempestad creada antes de la Conferencia de Puebla revistió características tan apasionadas, que había derecho a sospechar si era el Espíritu de Dios o el espíritu de Saúl quienes la estaban alentando.

La Iglesia jerárquica está en la obligación de examinar[84] los clamores del profeta, y de abrirse a ellos, si es auténtico; éste, a su vez, debe admitir que no es fácil verificar en la historia las verdades puras. Se habla mucho del discernimiento, del juicio, de la denuncia, pero qué poco se menciona la oración, única garante de que se ha establecido un diálogo con Dios, autor exclusivo de toda profecía verdadera. Se agrava todavía más el problema cuando se desconoce la existencia de la Iglesia única, que no puede ser reinventada y que tiene competencia para discernir la autenticidad de los profetas[85].

Dentro del puro terreno histórico resulta sorprendente y molesto encontrar tanto entusiasmo por el profetismo contemporáneo, como si en tiempos

---

82. Apartes publicados en el «Boletín Informativo» del CELAM, núm. 86 (abril-junio de 1966), p. 10. Casi todo el número está dedicado a monseñor Larraín. Hay «amigos» del gran obispo que no tienen en cuenta el «amad las obras de la Iglesia», y atacan a la Acción Católica, la beneficencia de la Iglesia, su doctrina social, su propia historia pasada. Y en ese mismo testamento, monseñor Larraín decía: «éstos han sido mis tres grandes ideales: la liturgia, la acción católica y el problema social.» Como dato desconocido de interés, don Manuel había mostrado mucho empeño en la canonización de Pío IX. Véase «Ecclesia», núm. 1120 (1962), p. 1653-1654, en plena celebración de la I Sesión conciliar. Y en eso estaba muy de acuerdo con Juan XXIII, como lo hemos referido en la nota 24 del capítulo II.

83. ICI, núm. 315 (1.° de julio de 1968), p. 7.

84. Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, núm. 12.

85. K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia* («Quaestiones disputatae»), Herder, Barcelona 1968, p. 46-92, espec. 64-67.

anteriores la Iglesia hubiese padecido su orfandad. ¿Acaso no fueron mártires y profetas los obispos, los sacerdotes, los laicos perseguidos el siglo pasado en casi todos los países latinoamericanos porque se oponían a los excesos anticatólicos de gobiernos inspirados por la masonería? Se olvida el martirio de la Iglesia mexicana, o la persecución religiosa en el Ecuador y en Guatemala. No se menciona el callado sufrimiento de los católicos cubanos. Uno de sus obispos vive en el destierro. Parecería que no actuó proféticamente el catolicismo panameño al enfrentarse a un gobierno agresivamente liberal, instalado en 1910, catolicismo que luchó contra las leyes del divorcio y la expulsión de religiosos extranjeros. No se menciona a los obispos de Haití desterrados por Duvalier por los mismos años en que Fidel Castro expulsaba de la isla a varios centenares de sacerdotes, religiosos y religiosas cubanos y no cubanos.

Tuvo nervio profético la resistencia de monseñor Rossell contra el intento de marxistización de Guatemala, o de la jerarquía y del laicado argentinos en los últimos años de la dictadura peronista. Es patética la fotografía de aquella multitud de creyentes que de rodillas esperaba la carga de la caballería ordenada por Borlenghi en Buenos Aires, el sábado siguiente a Corpus Christi de 1955. La jerarquía de Santo Domingo tuvo, es cierto, un profetismo a lo Jonás. Calló por largo tiempo, pero en 1960 clamó en todos los púlpitos de la nación contra los desmanes del dictador.

Los obispos de Cuba, en carta dirigida en enero de 1960 a todos los fieles de la isla, saludan y bendicen las medidas encaminadas a elevar el nivel de vida del pueblo, pero condenan el proceso ateo de la revolución «porque el catolicismo –dicen– y el comunismo, responden a dos concepciones del hombre y del mundo totalmente opuestas, que jamás será posible conciliar». Más tarde, monseñor Evelio Díaz, arzobispo auxiliar de La Habana, manifestaba a funcionarios del gobierno que, de no obtener garantías para el ejercicio del culto, declararía a su Iglesia, «Iglesia del silencio» y cerraría los templos «para que el mundo supiera qué pasaba en Cuba»[86]. Hizo también de profeta de los derechos de Dios el arzobispo de Santiago de Cuba, monseñor Pérez Serantes (que años atrás había salvado la vida de Fidel Castro), en su carta pastoral del 24 de septiembre de 1960. Pocos documentos episcopales se han escrito en América Latina con tanta vibración patriótica y pastoral. En carta abierta de los obispos de Cuba al doctor Castro, proclaman que están dispuestos a «cualquier sacrificio antes que claudicar». «Cuando se nos atacó personalmente a nosotros, pudimos callar, porque si, como hombres, teníamos el derecho a exigir una reparación, como obispos teníamos el deber de perdonar. Pero cuando se lastima y se hiere a nuestros hijos espirituales, no actuaríamos como legítimos pastores de la grey que nos ha sido confiada, si no saliéramos en defensa de su derecho y de su honra»[87].

---

86. Léase cuanto hemos referido en páginas anteriores concernientes a la actitud de la Iglesia frente a la revolución de Castro, p. 609ss.

87. Eccl, núm. 1365 (1960).

Cuando en 1956, el general Rojas Pinilla exigió al ejército colombiano un juramento de fidelidad a su persona y a su gobierno, levantó su voz de protesta, razonada y firme, en nombre del episcopado colombiano, el arzobispo de Bogotá, cardenal Crisanto Luque[88].

La Iglesia en América Latina ha defendido muchos derechos humanos antes de la irrupción de la nueva era profética. Cierto es que el énfasis no recaía sobre el problema concreto de la injusticia estructural, y antes hemos reconocido en ello tal vez una falla profética. Pero la defensa de la santidad del matrimonio, de la unidad de la familia, de la vida, de la libertad religiosa, del derecho a predicar el Evangelio, de la permanencia de los sacerdotes y religiosos extranjeros (Centroamérica, Cuba, Colombia, Venezuela, Ecuador), de la evangelización de los grupos indígenas, de la libertad sindical contra los monopolios estatales, y la condenación de las relajaciones morales, de la pornografía, de la embriaguez, de la violencia política, de las campañas antinatalistas, constituyen un hecho profético bien enraizado en la fatigosa existencia de la Iglesia latinoamericana.

---

88. «La Iglesia» (Bogotá 1956), p. 593-596.

Capítulo VI

LA TERCERA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO: PUEBLA

BIBLIOGRAFÍA: Véase la de los capítulos I y II, págs. 413s y 465-469.

I. ANTECEDENTES

1. *La preparación*

Los años que siguieron a *Medellín*, como ha podido observarse en el esquema histórico de las páginas anteriores, se presentaron sobrecargados de tensiones, de peligros y de realizaciones positivas. Empezó a surgir la idea sobre la oportunidad de celebrar una III Conferencia cuando se acercaban los diez años de *Medellín*. Era preciso reflexionar sobre la reacción global provocada en ese decenio y sobre las perspectivas de la Iglesia para los últimos veinte años del siglo[1].

Pablo VI, a quien habían ya llegado solicitudes de las diversas Iglesias acerca de la oportunidad de una nueva Conferencia, hizo saber a la XVI Asamblea ordinaria del CELAM en 1976, su decisión de convocarla. Por estatutos correspondía al CELAM su preparación y organización.

En febrero-marzo de 1977, durante la segunda reunión de coordinación del CELAM, en que participaron más de 60 obispos y los directivos integrantes de las comisiones de los diversos departamentos, hubo convergencia acerca del tema: la evangelización. La idea fue acogida por Pablo VI, y se plasmó como programa con este nunciado: «La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.»

La evangelización constituye el gran reto del mundo contemporáneo lanzado a la Iglesia. El problema nuclear de la Iglesia en América Latina es el de la fe.

---

1. Para la redacción de lo que sigue se ha consultado: A. LÓPEZ TRUJILLO, *Preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, en «Medellín» (Medellín 1979), p. 181-188. A. LORSCHEIDER, *Preparación de la III Conferencia General* (ibid., p. 500-507).

En el proceso de preparación todo el episcopado continental se puso al trabajo a través de reuniones regionales y de encuentros realizados por áreas, celebrados por los departamentos del CELAM. El trabajo en equipo caracterizó la tarea de los 17 directivos del CELAM. Estudiaron los criterios y las etapas que debían presidir el proceso de preparación, y con la asesoría de expertos no pertenecientes al CELAM. Hubo intercomunicación frecuente con la Comisión Pontificia para la América Latina.

Después de muchas consultas, y ponderando las oportunidades de diversas ciudades del continente, se escogió a Puebla de los Ángeles, en México, como sede para la futura conferencia. La arquidiócesis de Puebla de los Ángeles tenía dentro de casi 21 000 km^2 de superficie 2 889 000 habitantes, de los que 2 210 000 eran católicos. La ciudad misma llegaba a 800 000. El número de sacerdotes diocesanos y religiosos era de 412 y los seminaristas mayores redondeaban el centenar. Había sido fundada en 1531, a 129 km al suroeste de México, a 2149 metros de altitud. Puebla empezó a ser diócesis estrictamente en 1539, por traslación que se hizo de la cercana ciudad de Tlaxcala, en donde fue erigida la diócesis originaria en 1525. Desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, la diócesis Tlaxcala-Puebla tiene gran significación, como que, en 1535, uno de los grandes obispos del siglo XVI, fray Julián Garcés, escribió al papa Paulo III la famosa carta sobre la disposición connatural de los indios a la fe, uno de los documentos más optimistas acerca del hombre americano que, a su vez, recibió como respuesta la bula *Sublimis Deus*, que proclama los derechos de los indios y condena todo atentado contra su libertad. En 1903 la diócesis fue elevada a metropolitana. La elección de Puebla se debió a su situación central, cercana a la capital, y a las facilidades que brindaba el espacioso seminario[2].

Para la elaboración del plan o temario, el CELAM organizó un doble tipo de reuniones.

El *primero* consistió en las reuniones regionales de los episcopados, por grandes áreas geográficas, para que recogieran las cuestiones más importantes y propusieran los criterios con que deberían ser tratadas en orden a la elaboración de un documento de consulta, así como los criterios que deberían regir en la proporcionalidad de los participantes.

Tales reuniones se verificaron dos veces, una en 1977 y otra en 1978. En este último año los episcopados de las diversas áreas dispusieron ya de los estudios y aportes de todas las conferencias episcopales, y quedaron informados de los pasos que se habían dado, de la programación y del posible sistema de funcionamiento de la futura conferencia; de las grandes líneas, constantes y prioridades que habían aflorado.

A las reuniones regionales de 1977 concurrieron los presidentes de las conferencias episcopales, sus secretarios, los miembros del CELAM perte-

---

2. El dominico brasileño, Frei Betto, ha encontrado su propia explicación: Puebla había sido escogida como sede por ser «una ciudad fuertemente dominada por los grupos derechistas», etc. (*Tendencias políticas en Puebla,* en «Christus», núm. 520-521 [México 1979], p. 57). La razón por la que se escogió a Puebla de los Ángeles está explicada, en «CELAM», núm. 135, 1979, p. 6.

necientes a la región y el obispo diocesano del lugar donde se verificaba cada reunión. A los encuentros de 1978 asistieron los anteriores más los obispos nombrados por las conferencias episcopales para asistir a Puebla.

El *segundo* tipo de reuniones perteneció a los departamentos y secciones del CELAM. Éstos realizaron, en unión con los obispos presidentes de las comisiones episcopales de las conferencias, también por áreas geográficas, un estudio de la situación, criterios, tendencias, orientaciones pastorales que deberían ser tenidos en cuenta. Tales tareas tuvieron lugar en el primer semestre de 1978 y se recogieron en un amplio volumen o libro auxiliar (número 4), bajo el título de *Visión pastoral de América Latina.*

El Departamento de Religiosos del CELAM, en unión de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) celebró reuniones similares.

En la realización de todo este proceso participaron por lo menos 450 obispos, sin contar las reuniones episcopales nacionales y regionales. Puede afirmarse que la documentación de base y de trabajo elaborada durante casi dos años, contó con el concurso de los 900 obispos que componen las conferencias episcopales de América Latina.

A esto habría que añadir el aporte de otros grupos cualificados, de instituciones nacionales y continentales, invitados por el CELAM.

Fueron las sugerencias de los episcopados, transmitidas al CELAM, las que fundaron los criterios, presentados luego a la Santa Sede, acerca de la elección de los obispos que deberían concurrir a Puebla y de la designación de los demás participantes.

Según esto, serían las conferencias episcopales de cada país quienes libremente escogieran a sus delegados, en la conocida proporción de un obispo por cada diez, en los episcopados que pasaran del centenar; uno por cada cinco, en las conferencias con menos de cien obispos. Debían asistir igualmente, los presidentes de cada conferencia y los 17 obispos directivos del CELAM.

El Santo Padre designó por su parte, a otros 12 obispos participantes, y aprobó, además de los 22 sacerdotes presentados por los episcopados, otros dos sacerdotes diocesanos; otros dos religiosos de América Latina además de los 21 religiosos que asistían por oficio, aumentó de 33 a 37 el número de laicos, entre los que se contaban jóvenes obreros, cuatro campesinos y cuatro indígenas.

Ningún episcopado puso objeción alguna a estos criterios de designación. Pero también tenían que estar presentes los miembros de la Comisión Pontificia para la América Latina, los nuncios apostólicos y un grupo de superiores y superioras generales de las familias religiosas, invitados por la Santa Sede.

Asimismo fueron invitados los presidentes y secretarios de las conferencias episcopales de Estados Unidos, Canadá, del Simposio de obispos europeos, y de las conferencias de Asia y de África. Fueron igualmente invitados los representantes de los organismos episcopales e instituciones que prestan su ayuda a la Iglesia latinoamericana.

2. *Preparación de los documentos*

Monseñor Alfonso López Trujillo, secretario general del CELAM, hace una síntesis de este proceso, en la siguiente forma[3]:

«Éste fue, a grandes rasgos, el recorrido para el *Documento de Consulta y el de Trabajo.*

»a) *Documento de Consulta* (DC)

»Recolección de elementos, temas y criterios principales en las reuniones regionales (julio-agosto de 1977).
»Síntesis y sistematización en el Secretariado General.
»Elaboración del DC por un equipo de expertos nombrados por la presidencia y acompañados en la fase final por 4 obispos de las cuatro grandes regiones, invitados por la presidencia. Este trabajo se realizó del 17 de octubre al 20 de noviembre de 1977.
»Estudio, observaciones y aprobación en reunión de coordinación del CELAM, con la participación de los obispos directivos (26-29 de noviembre de 1977).
»Preparación y envío del *Documento* (diciembre de 1977) a todo el episcopado, a la Santa Sede, a organismos, instituciones, movimientos, etc., de carácter nacional, cuyas observaciones debían ser enviadas posteriormente a los episcopados, y de carácter internacional, cuyos aportes debían remitirse al CELAM.

»Como se advirtió en la misma presentación, el DC era del todo provisional; no el texto de la Conferencia de Puebla, punto que no siempre fue comprendido. Estaba destinado a recoger los aportes de los episcopados, previa consulta en los distintos sectores del pueblo de Dios, con la modalidad que a las conferencias competía establecer.

»Con la debida autorización, numerosas conferencias e Iglesias particulares hicieron ediciones del DC, en muchos miles de ejemplares, en su texto integral o en síntesis. Fue realmente intenso el proceso de consulta a lo largo del primer semestre de 1978.

»No consta de ningún episcopado que haya rechazado dicho *Documento*, noticia que respecto de varios se propagó. Se recibió, a manera de aportes, un precioso material que ha sido publicado en 1258 páginas del libro auxiliar número 3.

»b) *Documento de Trabajo* (DT)

»Las conferencias episcopales recogieron y consideraron al material de la consulta a sus Iglesias, en asambleas ordinarias y extraordinarias y brindaron sus aportes para la elaboración del DT, como había sido previsto. Dichos aportes, lo mismo que las contribuciones y sugerencias de diversas instituciones y organismos, fueron recogidos en junio de 1978, y sintetizados en fichas técnicas para su adecuado empleo.

»En las reuniones regionales de junio de 1978, tales aportes fueron estudiados y se

3. *Preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* en «Medellín» (Medellín 1979), p. 181-188.

trazaron las constantes en cuanto a las grandes cuestiones y temas, según la voluntad de los episcopados.

»Un equipo de 4 obispos y de expertos nombrados por la presidencia y acompañados por los secretarios ejecutivos del CELAM, trabajó durante 3 semanas para la redacción, con la coordinación personal del señor cardenal Alcisio Lorscheider.

»Posteriormente, en reunión de coordinación, celebrada del 1 al 6 de agosto, los obispos directivos del CELAM revisaron y enriquecieron el trabajo. Hay que destacar la participación en el arduo trabajo de esa semana, del señor cardenal Sebastiano Baggio y de monseñor Rosendo Huesca, arzobispo de Puebla.

»El *Documento de Trabajo* se envió, a fines de septiembre, a todos los participantes.

»c) *Naturaleza del "Documento de Trabajo" y de los libros auxiliares*

»El *Documento de Trabajo* recoge, en síntesis sistemática, ante todo los aportes de los episcopados con sus densas orientaciones y observaciones y el trabajo de los departamentos y secciones del CELAM "Visión Pastoral de América Latina". Las márgenes están colmadas de referencias; se invita a confrontarlas con el texto mismo de los aportes. El *Documento de Trabajo* busca, por tanto, reflejar objetivamente lo más importante de nuestra vida eclesial, de las realidades y necesidades pastorales, según el parecer de nuestras mismas Iglesias. Es un instrumento de referencia y reflexión que ofrece material útil para el esfuerzo de puntualización de los núcleos *(que son como áreas o racimos de cuestiones principales) de los temas (cuestiones o* asuntos de mayor interés) y los sumarios (guiones o esquemas para el desarrollo de los temas), que serán propuestos por la presidencia en un proyecto, como base para las opciones que en el día de hoy harán las comisiones integradas por orden alfabético. No ha sido, por tanto, concebido el DT como un Documento de redacción o como el *Documento de Puebla*. Su empleo en las Comisiones de trabajo será, seguramente, de gran utilidad.

»En cuanto a los libros auxiliares, han sido concebidos como fuente de estudio y de eventual consulta personal, para abundar en cuestiones que atañen a distintos aspectos de la pastoral. Son, en su orden:

»1. La Iglesia y América Latina: Cifras.
»2. La Iglesia y América Latina: Aportes pastorales desde el CELAM.
»3. Aportes de las Conferencias Episcopales.
»4. Visión Pastoral de América Latina.

»Complace al CELAM, no obstante las fallas y limitaciones, haber cumplido cabalmente las grandes etapas de preparación, según el cronograma, gracias a la cooperación de todas nuestras Iglesias y a la generosa ayuda de Adveniat, y de la Sección para América Latina del Episcopado de Estados Unidos, de Derange y de Ayuda a la Iglesia que sufre.

»La riqueza del tema de esta Conferencia comporta también la dificultad inherente a su amplitud. Había, en efecto, una multitud de cuestiones, en variada gama, que ya afloraron en las primeras sugerencias para la elaboración del DC y luego, con no menor abundancia, en los aportes de los episcopados para el DT. Había que asegurar el espíritu y las prioridades en las cuestiones propuestas, en relación con las cuales debía desarrollarse una adecuada reflexión. Era menester buscar el hilo conductor que articulara, siempre en torno de la evangelización, los diversos aspectos.

»Cuando se preparaba la transmisión del discurso del Santo Padre; cuando aún no se tenía noticia de la providencial presencia del Vicario de Cristo, hubo ocasión de conocer una estación de satélites. Se nos mostró el sistema de fotografía para captar las condiciones atmosféricas de todo un continente. En cuadros diminutos llegan aceleradamente los datos que van cubriendo toda el área enfocada. Solamente cuando todos los datos han sido acumulados es posible la percepción global para la cual se requiere una cierta altura.

»Algo semejante ha sido el proceso en la preparación de esta Conferencia. Han sido organizados primero los aportes de las Iglesias, con los datos venidos de las bases, hasta llegar a una percepción global que, pasando por el DT corresponde a esta Conferencia. Desde la globalidad y la altura es dable percibir las nubes que se agolpan en sectores, las turbulencias en formación, en los distintos campos de la vida de la Iglesia y de nuestros pueblos, sin perder la perspectiva del conjunto. Ésta nos es dada en virtud del tema asignado, en las líneas del DT y, especialmente por la palabra del sucesor de Pedro que ayer resonó, plena de vibración pastoral, en este sagrado recinto.»

En el discurso pronunciado para inaugurar los trabajos de la Conferencia de Puebla, el cardenal Aloisio Lorscheider, presidente del CELAM, se refirió al DT como a «un punto de llegada» en los dos años de preparación de la misma Conferencia. Lo calificó de «instrumento de ayuda a la creatividad de los participantes», pero no como «documento base» al que hubiera que atenerse.

3. *En torno al Documento de Consulta*

El DC tuvo que pasar por un bautismo de sangre pero para eso se había redactado; era el resultado de una «consulta» que ahora se presentaba no sólo a los obispos, sino a la implacable opinión pública, sobre todo a la implacable opinión eclesiástica.

En sí, el Documento de Consulta estaba «orientado a recoger los aportes de los episcopados y de otros organismos e instituciones, en orden a elaborar el *Documento de base* que será sólo un instrumento de trabajo para la Conferencia de Puebla», decía en su presentación el cardenal Lorscheider. Constituye un libro de 214 páginas.

La opinión de la Iglesia se manifestó de dos maneras, ambas críticas en el fondo, pero de muy diversa motivación y entonación. Porque, efectivamente, publicado el *Documento* y una vez sometido a las conferencias episcopales, viéndose ya la globalidad de su estructura, éstas se dieron a la tarea de estudiarlo con libertad y con inteligencia. En torno al *Documento* y a invitación de los episcopados, se activó una movilización de muchos sectores de la Iglesia, con mayor o menor participación de la *base*, según los diversos países. No se buscó nunca la canonización, sin proceso, del *Documento de Consulta*. Se reconocieron sus valores, sus aciertos; se criticaron sus defectos y se trató de enriquecer sus deficiencias. Todo ello está recogido en un voluminoso *Libro auxiliar* de 1252 páginas de texto.

Pero se dio otra clase de reacción, violenta y ácida. No es competente la historia para juzgar de las intenciones; pero, como en todo juicio, los hechos objetivos traslucen las motivaciones profundas. Leyendo mucho de esta literatura consignada en toneladas de papel, con que se invadió en pocos meses todos los rincones de América Latina, no era un secreto que un sector del catolicismo había entrado en campaña contra el «actual CELAM», contra su secretario general y contra algunas conferencias episcopales. Alberto Menthol Ferré ha recogido con vivacidad y vehemencia detalles de aquella guerra religiosa que sacudió hasta la fatiga la existencia de la Iglesia latinoamericana[4].

De todos modos se acusaba, no tanto al *Documento de Consulta*, cuanto a la supuesta orientación de *Puebla*, que constituiría una revisión, una sepultura de *Medellín*, una teología ideológica, una espiritualización de la pobreza, una manipulación y un engaño, una confrontación entre el espíritu de cristiandad y la apertura profética, una batalla entre militantes del más reaccionario cristianismo y los luchadores de avanzada, entre los obispos retardatarios y los obispos proféticos; se criticaba su tono académico y no pastoral, más preocupado por aclarar ideas que por discernir, con ausencias de compromiso por la justicia[5].

Con falsa información se aseguró que las conferencias episcopales del Perú, Panamá, Chile y Brasil lo habían rechazado. La corriente adversaria del DC, y más que del DC, del CELAM, tal como estaba conformado en 1978, ventiló por las dos Américas y Europa, la idea que cinco conferencias episcopales habrían rechazado ese documento. Cuando el asunto se fue clarificando, se bajó de tono y se afirmó que el rechazo era «en el fondo», «indirecto». El secretariado del CELAM ha hecho, por ello, la siguiente declaración: «El presidente del CELAM, cardenal Aloisio Lorscheider, quien revisó en detalle toda la documentación recibida, ha afirmado que no se dio tal rechazo en ninguna Conferencia. Se ha hablado del Brasil. Cabe aquí recoger de nuevo lo que el Episcopado declaró en Itaicí, en un texto votado y aprobado: "Destácase la impresión negativa causada por una orquestación *injusta y sin base*, en América Latina y en Europa, contra el *Documento de Consulta*, que desencadenó un intenso proceso de participación en las bases (núm. 120)."» Más adelante se añade: «Ha habido obispos, es verdad, que no están de acuerdo con el *Documento de Consulta*, en parte porque pensaban que sería el documento definitivo. Otras críticas lo censuraron por retrasado o por avanzado [...]. Mientras para algunos expertos se trataba de una entrega al imperialismo capitalista, para otros constituía una concesión excesiva al socialismo marxista. Las críticas, como suele ocurrir, han sido útiles»[6].

4. *Puebla: Proceso y tensiones* (sin fecha ni lugar). La oposición dispuso de abundante recursos de publicidad.

5. La revista «Tierra Nueva» (Bogotá) en sus números 27 (1978) y 28 (1979) aporta un abundante elenco de literatura acerca del DC.

6. En «CELAM», núm. 113 (Bogotá 1979), p. 8-9. Una de las acusaciones consitió en la ausencia del tema de «los pobres», etc. Ha respondido con multitud de citas, A. López Trujillo, *Los pobres, ¿olvido o rescate?*, en «Tierra Nueva», núm. 26 (Bogotá 1978), p. 78-84.

Sea lo que fuere, el diluvio de improperios, los juicios ponderados significaron un estímulo en la preparación de *Puebla*. En algunos sectores obró demasiado la pasión, la obnubilación. El *Documento de Consulta* reflejaba las dificultades y limitaciones de una metodología entrabada por la diversidad de opiniones y de situaciones eclesiales, por las distancias y necesarias descoordinaciones y por el infinito número de manos que entraban en el mismo plato[7].

Al margen de esta situación se produjo un episodio molesto, auspiciado en Alemania por un grupo de teólogos católicos y protestantes. Se trataba de un *Memorándum de teólogos alemanes sobre la campaña contra la teología de la liberación*, firmado el 24 de noviembre de 1977, inicialmente por doce personas, entre las cuales K. Rahner y J.B. Metz[8].

Más tarde se habló de cien teólogos, de los que muchos eran, evidentemente, nombres de relleno[9]. Constituye un enjuiciamiento extremadamente agrio contra la fundación Adveniat, y contra personas concretas. Adveniat habría prevaricado en su finalidad y estaría financiando los movimientos antiliberacionistas, haciéndose así cómplice de los sistemas opresores y de las situaciones de injusticia que vejaban al pueblo latinoamericano.

La deficiente información y la tendenciosidad del *Memorándum* fueron en seguida rebatidas por otras contrarréplicas, entre las que sobresalen una Declaración de Adveniat, otra del Secretariado de la Conferencia Episcopal de Alemania, una proposición del obispo de Essen, monseñor Franz Hengsbach, para una proclamación desde el púlpito, una carta del presidente del CELAM, cardenal A. Lorscheider, solidarizándose con Adveniat, una nueva declaración del presidente de la Conferencia Episcopal alemana, y una carta del cardenal arzobispo de Quito, Pablo Muñoz Vega, S.I., a K. Rahner.

Verosímilmente para gran desencanto de los firmantes del *Memorándum*, la colecta de Adveniat, el siguiente domingo, primero de adviento, en los templos católicos alemanes, creció en forma sorprendente y, por lo que parece, las cosas quedaron de ese tamaño.

---

7. La publicación ecuménica, CRIE (Centro regional de Informaciones ecuménicas), con sede en San José de Costa Rica se distinguió por su hostilidad.

8. La documentación pertinente fue publicada en «Tierra Nueva», núm. 25 (Bogotá 1978), p. 73-95. Véase también: O. KASPAR, *¡Justamente por eso!*, ibid., núm. 26, p. 90-96; W. WEBER, *Respuesta del círculo de estudios «Iglesia y liberación» a los memorandos sobre Adveniat de algunos teólogos alemanes*, ibid., núm. 27, p. 87-96. El artículo de O. KASPAR es contundente y *ad hominem*. Demuestra cómo el teólogo K. Rahner fue financiado por el propio Adveniat para viajar a Chile en los años de Allende para una jornada sobre teología de la liberación. Rahner no pudo viajar por enfermedad. El teólogo evangélico E. Käsemann, uno de los firmantes del *Memorándum*, anunció a fines de 1977 que se separaría de su Iglesia «por cuanto el Sínodo Nacional de las Iglesias Evangélicas, reunido en Würtenberg, rechazó un apoyo a la Comunidad de estudiantes evangélicos de Tubinga. El rechazo se debió a que el grupo de trabajo Cristianos por el Socialismo no estaba dispuesto a separarse de la ideología marxista-leninista...», etc. (ibid., p. 92).

9. W. WEBER, citado en la nota anterior, deja en claro la verdad sobre los 100 teólogos firmantes, y las tergiversaciones del profesor Greinacher para esquivar el dato del número exacto de «teólogos» firmantes (l.c., p. 88).

En el documento final de Puebla los obispos se mostraron solidarios y agradecidos con estas generosas ayudas (núm. 103 y 369).

II. Puebla. Juan Pablo II en México, 1979

1. *La muerte de Pablo VI*

El 6 de agosto de 1978, día de la transfiguración del Señor, el gran papa Pablo VI, auténtico profeta de los tiempos nuevos y defensor de los pueblos pobres, entregó su alma a Dios. Era él quien el 12 de diciembre de 1977, día de la Virgen de Guadalupe, había convocado la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La suerte de nuestros pueblos había constituido una continua preocupación de su solicitud pastoral. Había besado tierra latinoamericana al llegar a Bogotá, pero había declarado después de la convocación de la Conferencia: «Esta reunión la veré desde el Paraíso.»

Siguió el fugaz y amable pontificado de Juan Pablo I, quien confirmó la fecha de apertura de trabajos: el 12 de octubre de 1978. Su inesperada muerte transfirió *sine die* la reunión episcopal.

El 16 de octubre fue elegido el cardenal arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyla, como sumo pontífice. Su personalidad desbordante y recia, su preparación cultural, sus experiencias personales de los regímenes totalitarios, su pasión por el hombre, hijo de Dios, y su relativa juventud para ocupar el ministerio de Pedro, daban una significación singular al anuncio hecho por el cardenal Felici: *Habemus Papam!*

A los pocos días de su elección, Juan Pablo II determinó que la III Conferencia se celebrase a fines de enero, y en su alocución navideña anunció la intención de hacerse presente en la inauguración y de realizar un viaje apostólico a México que, más tarde, se hizo extensivo a la república de Santo Domingo.

2. *El papa, en América Latina*

M. Schooyans describe el papel desempeñado por Juan Pablo II como «doctor, como profeta y como pastor, mostrando que la firmeza doctrinal engendra gestos proféticos, yendo a los pobres [...]. Presencia pontifical "provocante", totalmente orientada hacia una pastoral en la que el Evangelio es sal, fermento y luz en el mundo de los hombres»[10].

---

10. *La Conférence de Puebla. Un risque, un espoir* en NRTh (1979), p. 647. Entre las numerosas relaciones del viaje papal, citamos aquí las de G. Caprile, *Il primo viaggio apostolico di Giovanni Paolo II*, en «Civiltà Cattolica» (Roma 1979) 1, p. 375-390. Véase como reseña inmediata al viaje, el editorial de la misma revista: *Giovanni Paolo II messaggero del Vangelo nell'América Latina* (1979) 1, p. 313-322. E. Dussel, *Puebla, Crónica e Historia*, en «Christus», núm. 520-521 (1979), p. 21-26; P. Gheddo y otros, *Puebla. Una Chiesa per il duemila*, Milán 1979, p.

Desde la organización del programa se hizo presente el acento evangelizador de la visita pontificia. Pasando por la misma ruta de los primeros evangelizadores de América. Por eso la primera escala se hizo en Santo Domingo, el 25 de enero. Fueron más de 20 000 kilómetros recorridos, siete ciudades visitadas, 36 discursos y millones de oyentes. Se ha hecho notar que el primer viaje, o mejor, peregrinación, de Pablo VI se hizo simbólicamente a la tierra de los orígenes, a la patria del Señor; y que el primer viaje de Juan Pablo II se orientó a la tierra del porvenir, a nuestra América Latina. Por cierto que esta peregrinación de Juan Pablo II adquiere un significado histórico que invita a reflexionar.

Besó tierra de Santo Domingo, la misma en que fray Antonio de Montesinos, un domingo de adviento de 1511 había clamado «como voz que grita en el desierto». Allí, el Santo Padre evocó las grandes figuras misioneras de nuestra América, pero se cuidó de hacer ninguna alusión a la conquista. El Papa no venía para hacer apologías sobre epopeyas políticas, sino a continuar, también él como evangelizador, los itinerarios de la fe.

El 26 de enero besó también tierra mexicana. El brillo de ausencia de las autoridades civiles se debía a la Constitución laica y atea de Querétaro, de 1917. El Presidente de la nación se hizo presente en forma privada, pero de todos modos, hubo un apretón de manos. «Señor –le dijo el presidente–, lo dejo entre los fieles de su Iglesia.» Pero ese «Señor» fue pronunciado según la tradición caballeresca de España. Y dejar el Papa entre los fieles era abandonarlo al entusiasmo fogoso de millones de mexicanos. El Santo Padre siguió hacia la catedral. El periodista italiano Piero Gheddo, representante acreditado por un buen número de publicaciones católicas de Italia, escribe a este propósito: «La fuerza del catolicismo popular, una vez desencadenada públicamente y en coro, fue tal que rompió todas las barreras del formalismo y envolvió a las más altas autoridades del Estado y luego también a la prensa en el entusiasmo común.» Las polémicas, adormecidas durante la visita del Papa, estallaron después: apuntaban a las violaciones contra la constitución laica, atea, del Estado, que prohíbe actos públicos de culto y vestidos clericales en las calles. López Portillo, el presidente, respondió en discurso a los 29 gobernadores de los estados mexicanos: «Desde los 14 años no creo en los dogmas y ritos de la Iglesia, pero practico su moral»; admitió que se habían violado las leyes, pero ¿qué se puede hacer cuando ha sido todo el pueblo mexicano quien lo ha hecho? Ninguna ley, ninguna constitución podía impedir al presidente ponerse del lado del pueblo. En cuanto a la multa que debía imponerse a los eclesiásticos y religiosos por llevar su hábito en público, encontró una solución acertada: «Propongo aplicar a todos la pena prevista, una multa de 50 pesos [menos de dos dólares]. ¿Hay alguno que quiera cobrársela al papa?»[11]

11-27; J.B. LIBANIO, *Visita do Papa á América Latina: Chaves de Leitura,* en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1979), p. 5-42; M. SCHOOYANS, l.c., p. 664-647. Las alocuciones de Juan Pablo II han sido publicadas en BAC *minor* 52, Madrid 1979, bajo el título de *Mensaje a la Iglesia de Latinoamérica.*

El 27 de enero, el papa visitó el santuario de Guadalupe. Nos abstenemos de insistir en los cálculos: millones alineados a lo largo del recorrido desde la delegación apostólica. Una sinfonía de campanas. Y así, en Puebla, en Oaxaca, en Guadalajara, en Zapopan, en Monterrey. La historia es extremadamente burlona. En las deliberaciones de la Constitución de Querétaro en 1917, el diputado Francisco Múgica, había dictaminado que «el clero era el enemigo más cruel y tenaz de nuestras libertades», y había declamado contra «la herencia del fanatismo, de principios insanos». Otro diputado, Miguel A. Romero, había clamado para que se cerraran «las puertas a las hordas del clero». Enrique Recio, por su parte, se había quejado amargamente: «¿Hasta cuándo vamos a permitir, señor, que los ministros de los cultos de la República Mexicana estén supeditados a la autoridad del Príncipe de Roma?» Pastrana Jaimes, después de una requisitoria que va desde Alejandro VI hasta Pío IX, invitaba a dar «la primera clarinada para que el clero se declare independiente del papado», y este logro sería «la nueva aurora»[12].

Pero en 1979, «el príncipe de Roma» tomaba literalmente el corazón de México. Juan Pablo II, al penetrar en el santuario de Guadalupe, besó su suelo ya terso por las pisadas de tantas oleadas de humiles que lo habían visitado desde su no lejana inauguración. La presencia de Nuestra Señora lo acompañó de continuo: no en vano su emblema episcopal reza *Totus tuus* («todo tuyo»). Cuánta semejanza se descubre entre la Virgen morena de México y la Virgen negra de Czestochowa.

El 28 de enero partió a Puebla. 135 kilómetros de recorrido, flanqueado por interminables muchedumbres. Y el 29 a Oaxaca, tierra de ancestros. Las fotografías lo muestran rodeado de sacerdotes de auténticas y viriles facciones zapotecas. Medio millón de indígenas se reunieron en Cuilapán, algunos tras una marcha de tres días, para saludar al Santo Padre. Indios auténticos; muchos, ignorantes del castellano que conservaban en su indigencia y en el abandono de las autoridades los valores de sus antepasados. Fue aquí donde el representante de la masa indígena, Esteban Hernández, pronunció su breve y denso saludo al papa en lengua zapateca: «Sufrimos mucho, no tenemos trabajo y no hay qué comer», «vivimos peor que las vacas». «Tú dijiste que nosotros, los pobres de América Latina, somos la esperanza de tu Iglesia. Pues mira cómo vive esa esperanza. Nos han marginado en lo más difícil de la sierra. En la tierra de nuestros abuelos, de nuestros padres, nos tratan como a extraños»[13]. Sin embargo, el humilde zapoteca continuó diciendo: «Nosotros trabajamos en la Iglesia: los cate-

---

11. *Puebla. Una Chiesa per il duemila,* o.c., p. 15-16.

12. Tomamos los datos de la monografía para la licenciatura en historia de la Iglesia (Universidad Gregoriana) de J.M. ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y clero en la Constitución política mexicana,* Roma 1979 (sin editar).

13. Citado por E. DUSSEL, *Puebla. Crónica e Historia,* l.c., p. 24. Remite al diario «Uno más Uno» (29 de enero de 1979). Describen también el encuentro, P. GHEDDO, *Puebla. Una Chiesa per il duemila,* p. 21.

quistas hacen reuniones bíblicas y enseñan a los niños, visitan a los enfermos. La Iglesia tiene necesidad de todo esto.» Esteban pidió al papa «rezar mucho por sus pobres hermanos. Los pueblos indígenas en mi persona están reconocidos por el interés que tú les atestiguas»[14]. También en 1917, un constitucionalista de Querétaro había exigido: «En nombre de los indios, arranquemos el virus ponzoñoso», el influjo catequético de la Iglesia. Pero 62 años más tarde el papa pronunciaba otras palabras, allí, entre los indios mexicanos: «El papa quiere ser vuestra voz.» Forzosamente viene al recuerdo de cualquier historiador de la Iglesia la figura de aquel egregio obispo de Tlaxcala, Julián Garcés, quien en 1535 escribía al papa Paulo III que ningunas gentes estaban tan preparadas para recibir el Evangelio como estos pueblos indios del Nuevo Mundo.

El 30 de enero el papa viaja a Guadalajara, tierra de entraña cristiana y católica. El avión sobrevoló por encima del cerro Cubilete, donde se levanta un monumento a Jesucristo, dinamitado en tiempos de Calles, pero reconstruido por la terquedad de la fe.

En Guadalajara se celebraron dos encuentros emotivos. Uno en la pobre barriada de Santa Cecilia, que en ese día aumentó veinte veces su población: de 25 000 habitantes a medio millón; y el encuentro con 100 000 obreros en el estadio.

No sabemos por qué no se ha hablado más de un encuentro que habría sostenido el Papa el 31 de enero, bien temprano, con los ministros de Relaciones Exteriores de Guatemala, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y el ministro de Justicia de El Salvador. Para ese momento la América Central se encontraba ya en estado de conmoción. ¿Qué se dijeron? Por la tarde del mismo día el papa se desplazó a la ciudad industrial, a Monterrey, donde se celebró, según los periodistas, la mayor concentración católica hasta entonces verificada en la historia de la Iglesia. Millón y medio de personas. Solamente le ganaría la explanada de Wawel, en Cracovia, con casi tres millones de creyentes.

Todo esto pertenece a la crónica[15]. Mucho más profundo que todo este despliegue colosal es el mensaje. El papa sabía que venía a hablar a todo el continente: continente del subdesarrollo y de la esperanza. El discurso del indígena de Cuilapán, bello y elocuente en todo sentido, da la medida del reto continental. Sabía el papa que el problema de América Latina católica, evangelizada de cuatro largos siglos, era el problema de la fe y de la justicia. Sabía que México se habría de convertir en una tribuna de resonancias continentales y por eso no podría negarse a la espontánea presencia de los

14. Esta parte del discurso en «La Documentation Catholique», núm. 1758 (1979), p. 173, nota 1, que cita a «La Croix» (París 31 de enero de 1979). Está fuera de duda que el Santo Padre cambió el texto del discurso que había de pronunciar ante la Comunidad indígena de Oaxaca, cuando, a su regreso de Puebla a Ciudad de México, conoció el texto del discurso de Esteban Hernández. Datos concretos en M. SCHOOYANS, l.c., p. 645-646 y nota 8.

15. El brasileño, L.A. GÓMEZ DE SOUZA presenta el fenómeno explosivo de la visita pontificia: *Reflexões à margem da visita de João Paulo II*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» (1980), p. 451-456.

millones. Tenía que pregonar una vez más ese Evangelio, y cuanto más vastos y dilatados fueran los auditorios, tanto más eficaz sería la transmisión de la Palabra.

Pero la Palabra se hace histórica gracias a la celebración sacramental. La Constitución atea de México prohíbe toda celebración pública de culto. Juan Pablo II hubo de aceptar esta discriminación. Pero, en cuanto pudo, el papa no sólo no esquivó sino que promovió la celebración litúrgica: en las plazas de Santo Domingo, en la catedral de México, en el santuario de Guadalupe, en la explanada del seminario palafoxiano de Puebla, en la catedral de Oaxaca, en el santuario de Zapopán.

Consigna programática de los concilios indianos y de los grandes misioneros de América había sido ésta: «Que primero aprendan a ser hombres, para que sean cristianos»[16]. Se trata del nudo de evangelización y promoción humana, dos vertientes o dos momentos, bien complejos por cierto, de una misma acción evangelizadora. Había sido enunciada magistralmente por Pío XI cuando dijo: «La Iglesia civiliza evangelizando.» Pero en América Latina se vive una sensibilización agudísima de esta tarea de la Iglesia. Fue por ello por lo que en Santo Domingo el Santo Padre despejó toda duda cuando dijo en la plaza de la Independencia: «Un mundo más digno del hombre. Y es que no pueden disociarse –es la gran lección válida hoy también– anuncio del Evangelio y promoción humana.» La Iglesia, experta en humanidad, fiel a los signos de los tiempos, y en obediencia a la invitación apremiante del último Concilio, quiere hoy continuar su misión de fe y de defensa de los derechos humanos. Invitando a los cristianos a comprometerse en la construcción de un mundo más justo, más humano y habitable, que no se cierra en sí mismo, sino que se abre a Dios.» Y sin parapetarse en la retórica, habló de la desnutrición infantil, de la falta de educación, de los campesinos sin tierra, de los obreros maltratados y disminuidos en sus derechos; sindicó a los sistemas explotadores, la desigualdad insultante, la corrupción, la degradación de la familia, los privilegios legales que cobijan sólo a unos, la prepotencia de la fuerza sobre el derecho.

Juan Pablo II, que venía de la «Polonia siempre fiel», entendía que, por encima de la persecución, México había sido siempre fiel, y que ésta era una vocación de todo el continente: fidelidad a Dios y a su propia identidad.

En un continente y en una hora en que la opresión y la injusticia se ensañan sobre millones de latinoamericanos, Juan Pablo II dijo: «Una vez más gritamos fuerte: ¡respetad al hombre. Él es imagen de Dios!» No creemos que se haya dado la importancia merecida a la carta dirigida por el papa, antes de su regreso, a los episcopados de la América Central y de las Antillas: «¡Si pudieseis comprender cuánto desea el papa que las gentes de esos países fuesen comprendidas en toda su dimensión de seres humanos y que los que tienen en sus manos las posibilidades y el poder lo ejercitaran

---

16. Estudia el tema P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid 1960, cap. V, *La modelación humana del indio*, p. 203-244.

con una justicia cabal, que es condición de la paz y el desarrollo de los pueblos!»

El papa habló a los pobres: en Santo Domingo, en Oaxaca, en Guadalajara, en el barrio de Santa Cecilia, que evoca el discurso de Pablo VI a las gentes del barrio «Venecia» en Bogotá. Habló de las exigencias de la justicia a los 100 000 obreros concentrados en su estadio. Hay una gran analogía de este discurso con el de Pablo VI ante los campesinos congregados en Mosquera, cerca de Bogotá. En Monterrey exaltó la dignidad, la responsabilidad y los problemas del mundo del trabajo. A los laicos se dirigió en dos apremiantes intervenciones; la de Oaxaca puso énfasis en que los laicos eran colaboradores de Dios, llamados a difundir y a defender la fe. Los laicos están llamados a construir, a hacer Iglesia.

El Santo Padre no olvidó los temas de la familia, de la alfabetización, del campo. Habló a los sacerdotes y seminaristas acerca de su identidad; a las religiosas contemplativas, de la indispensable actividad espiritual que es el diálogo con Dios. Habló a la juventud, y como se dio cuenta de que su discurso en la explanada de Guadalupe no había tenido fortuna, les envió después una carta desde Roma.

3. *El discurso de Puebla*

Es sobradamente conocido y ha sido ampliamente comentado. Dejamos a un lado el aspecto de controversia que despertó[17]. Pero fue *el discurso* de toda la peregrinación. Con él trazó el programa epistemológico y concreto de lo que iba a seguir[18]: la III Conferencia General del Episcopado latino-

---

17 La controversia ventilada en la prensa de signos opuestos versaba sobre si el papa había descalificado o no la teología de la liberación, si el discurso era conservador o progresista, etc Recoge estas reacciones R D VANEGAS. *Puebla según la prensa*, en «Medellín» (Medellín 1979), p 210-217 Sobre el discurso papal *Comentario al discurso de Juan Pablo II por un grupo de teólogos* (que dicen haberlo analizado al día siguiente) en «Christus», num 520-521 (México 1979), p 106-108 El comentario quiere demostrar que el discurso pontificio no sólo no prejuzga sino que coincide con tesis de los que lo analizan E DUSSEL abunda en el mismo sentido en su *Crónica,* ibid , p 22-23 Pueden leerse otras apreciaciones J A LINARES, *Liberación integral segun Juan Pablo II, en* «Ciencia Tomista» (Salamanca 1979), p 161-191 M SCHOOYANS, *La Conférence de Puebla,* l c , p 644-645

18 El jesuita español, J I GONZÁLEZ FAUS en un artículo poco justo, *Dios, problema político Canción desesperada sobre Puebla de los Ángeles,* en «Razón y Fe» (Madrid 1979), 1, p 387-395, quiere hacer creer que el discurso inaugural de Juan Pablo II condicionó demasiado la primera semana de la conferencia «En America Latina –escribe– existe respecto del Papa algo que ya denunció el patriarca Máximos IV en el Vaticano II una aceptación inconsciente entre la aceptacion creyente del primado petrino y la papolatría pura y simple » Este escritor contrapone la independencia que atribuye a los obispos reunidos en Medellín respecto del discurso inaugural de Pablo VI, y la dependencia de los reunidos en Puebla del discurso de Juan Pablo II Asigna, entre otras, esta peregrina razón que los obispos no alcanzaron a escuchar el discurso papal en Medellín, por causas técnicas (nótese que Pablo VI inauguró la conferencia no en Medellín sino en la catedral de Bogotá) Empezaron pues las deliberaciones sin conocer el discurso de Pablo VI Como si todos los grandes diarios de Colombia no lo hubieran publicado inmediatamente (!) El

americano. Fue el discurso de las tres verdades. El énfasis recae sobre Cristo, Cristo Hijo de Dios. La metodología pastoral, el compromiso evangélico, la comprensión de la persona y de la obra de Jesús, la adhesión a su misión divina no parte de una práctica histórica ni de una vocación a la liberación. Parten de la verdad sobre Jesucristo. Por ello Juan Pablo II habló con severidad de las relecturas del Evangelio que silencian o mutilan la naturaleza de la misión de Cristo. El papa estaba bien informado de tendencias cristológicas que aquí o allá, en América Latina, deforman la persona del Señor, y pretenden reinterpretar el significado de su obra y de su sacrificio.

El papa también habló sin ambages de la verdad sobre la Iglesia. Amonestó gravemente a la convicción de que sin una eclesiología bien fundada no habría garantía de una auténtica evangelización. Conocía el papa las reticencias o las hostilidades que se iban formando en torno a la «Iglesia institucional», las distorsiones hechas sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia.

Finalmente habló de la verdad sobre el hombre. «La Iglesia posee gracias al Evangelio la verdad sobre el hombre.» Así cerraba el paso a interpretaciones de la naturaleza, de la vida, de la actividad humana, fundadas en antropologías ateas de cualquier signo. Unas que lo atrapan en sistemas de injusticia capitalista, otras que lo condenan a ser pieza de una gigantesca *máquina colectiva. Otro tanto dirá más tarde en su nativa Polonia amasada* en fe cristiana: el hombre creyente no tiene «por qué irse a abrevar en cisternas extrañas». La verdad sobre el hombre objeto de la evangelización, porque existe una tentación eclesiológica: creer que la tarea de la Iglesia ha de responder no a la evangelización sino a la lucha, concretamente en América Latina, contra sistemas sociales, económicos y políticos.

---

periódico «El Colombiano», el más importante diario de Medellín, lo publicó al día siguiente, 25 de agosto, en grandes caracteres, día en que los obispos debían llegar a la ciudad para la conferencia episcopal Los obispos reunidos en Medellín, no papólatras, insertaron en los documentos de esta conferencia 70 citas de Pablo VI, muchas de ellas tomadas de los discursos pontificios pronunciados en Bogotá (agosto 1968), así como del discurso inaugural Hay además otras 20 citas en el tomo de las ponencias El entusiasmo de los católicos mexicanos por la visita del Santo Padre, en una nación católica con una ley constitucional irreligiosa, parece que exaspera al escritor español. Es cierto que el patriarca Máximos IV habló con mucha franqueza de las exageraciones inconsultas que se han hecho sobre la persona o el ministerio de los papas Pero en la intervención a que remite J I González Faus, el patriarca también dijo que la autoridad del Papa «era absolutamente indispensable como centro de unidad para la Iglesia Los cristianos nunca darán suficientes gracias al Señor por este ministerio que ha establecido en su Iglesia » Consúltese *Acta Synodalia,* vol II, periodus II, pars II, p 238-254, con los anexos enviados por el Patriarcado melquita. Allí se traen como ejemplo de estos florilegios desorbitados y rayanos en la blasfemia (sic), expresiones de un biógrafo de san Juan Bosco que atribuye al santo palabras como éstas «Il Papa è Dio sulla terra Gesù ha posto il Papa [ ] al livello stesso di Dio » Es conocida la expresión de santa Catalina de Siena, doctora de la Iglesia, que llamaba al Papa «Cristo en la tierra», pero son menos conocidas otras expresiones de la primera antiguedad cristiana, *Didascalia de los Apóstoles, Constitutiones Apostolicae,* tan audaces como las atribuidas a san Juan Bosco. «El obispo debe ser honrado por vosotros como Dios, porque el obispo preside en el lugar de Dios.» «Él es Dios sobre

De ahí que el papa rehabilitara la doctrina social de la Iglesia[19]. Esto fue lo que algunos europeos denominaron «catástrofe» del discurso[20]. Pero Juan Pablo II en ningún momento presentó la doctrina social de la Iglesia como una tercera opción, sino como visión de los problemas concretos que habría de inspirar el trabajo de los creyentes. La propaganda provocada en el año anterior a *Puebla*, y a veces con mala fe, acerca de los supuestos planes de la Santa Sede (se decía en forma menos púdica pero más incisiva, «la Curia»), de los episcopados y del CELAM, para retroceder de *Medellín* y sofocar su espíritu, se encontró ahora sin piso alguno: el papa, de acuerdo con los obispos, proponía la continuación de la marcha a partir de *Medellín*, que era ya un patrimonio adquirido al que no se podía renunciar.

Un gran acierto pastoral del discurso fue la desconexión del tema de la liberación de controvertidas o ambiguas teologías. La liberación, repetidas veces llamada «integral», es una tarea, una conquista, una realidad enraizada en la cristología y en la eclesiología.

Un juicio, fuera de todo juicio, acerca del discurso del papa Juan Pablo II en Puebla, se debe a la pluma y al corazón de monseñor Óscar Romero: «La fe tiene un contenido –decía en abril de 1979–. Cuando escuchábamos al papa Juan Pablo II en Puebla, me pareció escuchar la síntesis más hermosa del contenido de la fe, cuando él invitaba a los obispos, maestros de la fe, a predicar la verdad sobre Cristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre»[21].

Más allá de los discursos, la gran homilía consistió en las actitudes y en los gestos de Juan Pablo II. El Papa celebró una liturgia con sus manifestaciones espontáneas de ternura, de humildad, de expansión humana. La Conferencia de Puebla no podía prescindir de esta lección de humanismo. Cuando el papa confirió los ministerios laicales a la veintena de humildes gentes en Oaxaca, los nuevos ministros no llegaron ataviados de paramentos: las fotografías los muestran vestidos como modestos labradores y obre-

---

la tierra » Véase el estudio de O PERLER en *L'Épiscopat et l'Eglise Universelle* («Unam Sanctam» 39), Paris 1962, p 54-56 Léase un poco más adelante de nuestro texto la palabra de mons Óscar Romero sobre el discurso de Juan Pablo II.

19 El mismo escritor, J I González Faus, citado en la nota anterior, en su artículo *Términos discutidos en Puebla* en la revista mexicana «Christus», núm 120-121, 1979, p 66, dice así «para bailar la bamba se necesitan no sé cuántas cosas Pero para hablar hoy de la doctrina social de la Iglesia hace falta tener más moral que el Alcoyano», etc En cambio Juan XXIII enseña en la encíclica *Mater et Magistra,* num 225 «La doctrina social cristiana es una parte integrante de la concepción humana de la vida » Citemos dos estudios serios a propósito de *Puebla* P BIGO, *En la prospectiva de Puebla ¿Retorno a la doctrina social de la Iglesia?*, en «Medellín» (Medellín 1979), p 71-91, A ANTONSICH, *La doctrine sociale de l'Eglise à Puebla*, en «Lumen Vitae» (Bruselas 1979), p 215-244

20 «Sería demasiado largo aducir los juicios que la prensa ha dado de este discurso de Juan Pablo II Destacamos solamente que a los primeros juicios precipitados, que hablaban de un discurso *conservador* y prácticamente favorable al mantenimiento de la situación actual –singularmente áspero e injusto nos ha parecido el juicio del sacerdote Baget Bozzo, que ha definido el discurso del Papa una *catástrofe espiritual* («La Repubblica», 30 de enero de 1979)– les han sucedido otros más calmados y equilibrados» (editorial de «La Civiltà Cattolica», 1979 1, p 322)

21 *Monseñor Romero La voz de los sin voz,* o c , p 348

ros. El rojo sombrero pontificio se cambió muchas veces por el amplio sombrero campesino. La gran encíclica de Juan Pablo II estuvo articulada en los besos afectuosos dados a los niños y a las ancianas; en el indiecito que levanta y abraza; en la asistencia a una demostración equina que sólo pueden hacerla los diestros mexicanos, en el abrazo dado en Monterrey, antes que a las autoridades, a los obreros. Y la respuesta mexicana a esta «encíclica», se formuló de otra manera: «Juan Pablo II, te quiere todo el mundo.»

4. *La Conferencia de Puebla, 28 de enero a 15 de febrero, 1979*[22]

La III Conferencia General del Episcopado latinoamericano tuvo una doble inauguración, presidida por el propio papa. Una, en el santuario de la Virgen de Guadalupe, con una concelebración de todos los obispos participantes y en la que el Santo Padre pronunció su primera alocución inaugural, una homilía centrada en la figura espiritual de la Madre de Dios y en la que se evocó la obra evangelizadora de la Iglesia en el continente latinoamericano. El papa acentuó la finalidad de esta III Conferencia: «Hemos venido aquí no tanto para volver a examinar, al cabo de diez años, el mismo problema, cuanto para revisarlo en modo nuevo, en lugar nuevo y en nuevo momento histórico.» El papa ponía, pues, énfasis en la continuidad de la reflexión y de la acción a partir de la II Conferencia celebrada en Medellín, la que, a su vez, entroncaba con el Concilio Vaticano II.

---

22 Señalamos alguna bibliografía Diversas revistas han dedicado un número o varias entregas al estudio de Puebla Éstas o los autores que nombraremos a continuación ofrecen su propia interpretación «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis) numerosos artículos en las entregas de 1979, aunque algunos están tomados de la revista mexicana «Christus» «Lumen Vitae», núm 3 (Bruselas 1979), «Medellín» (Medellín 1979 y parte de 1980), «Christus», núm 520-521 (Mexico 1979), SIC, núm 413 (Caracas 1979, con el título significativo *Puebla optó por el Pueblo),* «Theologica Xaveriana» (Bogotá), casi todos los números de 1979 (la misma revista planeaba en 1980 una edición especial que recogiera los mejores estudios y firmas del continente), algunos autores que se refieren en general al documento J M AGUIRRE, *Puebla, una mala noticia,* en SIC, núm 416, 1979, p 272-275 (presenta lo que cree que es deformación noticiosa ofrecida por los medios de comunicación social) Frei BETTO (Alberto Libanio Cristo), *Tendencias políticas en Puebla,* en «Christus», l c , p 56-61, y en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1979), p 88-100 (interpretación no del todo objetiva, a veces injusta); J COMBLIN, *La Conferencia General de Puebla,* en «Mensaje», núm 277 (Santiago de Chile), p 117-123, V COSMAO, *A distance de Puebla,* en «Lumen Vitae», l c , p 245-254, P GHEDDO y otros, *Puebla, una Chiesa per il duemila,* Milán 1979 (a nuestro parecer la mejor síntesis de crónica y presentación de la Conferencia, 206 páginas); J I GONZÁLEZ FAUS, *Dios, problema político Canción desesperada sobre Puebla de los Angeles,* en «Razón y Fe» (Madrid 1979) 1, p 387-395, José GONZÁLEZ POYATOS y otros, *La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* («Cuadernos Doctrinales» 3), Quito 1979, J SOBRINO, *Puebla, serena afirmación de Medellín,* en «Christus», l c , p 45-55, B SORGE, *Puebla 1979 un segno di Dio per tutta la Chiesa,* en «La Civiltà Cattolica» (Roma 1979) 2, p 9-30, M SCHOOYANS, *La Conférence de Puebla Un risque, un espoir* (citado en notas anteriores), Tournai 1979, p 640-675, R D VANEGAS, *Puebla segun la prensa,* en «Medellín» (Medellín 1979), p 208-299, J A VELA, *Así viví a Puebla,* en «Theologica Xaveriana», l.c , p 7 10 (de especial interés porque el padre Jesús Andrés-Vela, S I , fue juntamente con el padre José Marins, el que planeó y organizó el sistema de «reja» o empalme para el funcionamiento de la Conferencia)

Juan Pablo II recordó la gran opción hecha en Medellín: el hombre, visto en su integridad. «Pero han pasado diez años. Y se han hecho interpretaciones a veces contradictorias, no siempre correctas, no siempre beneficiosas para la Iglesia. Por ello, la Iglesia busca los caminos que le permiten comprender más profundamente y cumplir con mayor empeño la misión recibida de Cristo Jesús.» También puso de relieve la importancia del Sínodo de 1974 acerca de la evangelización y la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, que, efectivamente, fue una continua fuente de inspiración y referencia durante la celebración de la asamblea.

La otra inauguración se tuvo el 28 de enero; Juan Pablo II pronunció su discurso de apertura en el aula magna del seminario de Puebla, «una verdadera encíclica para América Latina», como lo designa con fortuna el padre Kloppenburg, cuya relación tomamos para las páginas que siguen[23].

a) *Los participantes*

El 29 de enero se dio comienzo a los trabajos de la Conferencia. Los participantes eran 400. Los que tenían voz y voto, 187. Los que participaban en las reuniones plenarias y de comisiones, 346. Los obispos presentes eran 221, de los cuales 20 cardenales (en Medellín hubo 6), 64 arzobispos (en Medellín, 45), 137 obispos (en Medellín, 86). Los sacerdotes llegaban a 90: 52 diocesanos (en Medellín, 41) y 38 religiosos (en Medellín, 30). Hubo tres religiosos no sacerdotes, 16 religiosas (en Medellín, 7). Los laicos fueron 60: 35 hombres (en Medellín, 13) y 25 mujeres (en Medellín, 6). Con las religiosas hubo un total de 41 mujeres (en Medellín, 13). Estaban también presentes seis observadores no católicos, el mismo número que en Medellín.

Presidieron la Conferencia, en nombre del papa, los cardenales Sebastián Baggio, prefecto de la Congregación para los Obispos; Aloisio Lorscheider, arzobispo de Fortaleza (Brasil) y el arzobispo de México, Ernesto Corripio Ahumada. Secretario general de la Conferencia fue el arzobispo coadjutor de Medellín, monseñor Alfonso López Trujillo, que desde 1972 era secretario general del CELAM[24].

b) *El itinerario de la Conferencia*

El itinerario de la Conferencia avanzó a través de 12 pasos o momentos que comprendieron la explicación metodológica, el establecimiento de comisiones previas para determinar el temario, el de comisiones estables para redactar los núcleos de reflexión, la reunión de asambleas plenarias para discutirlos y votarlos.

---

23. *Génesis del documento de Puebla* («Colección Puebla» 2) Bogotá 1979. Publicado también en «Medellín» (1979), p. 190-207.

24. Algunos comentadores (E. Dussel, M. Schooyans) ponen énfasis en el discurso inicial del presidente del CELAM, cardenal Lorscheider, que habría contribuido a dar la tónica a la Conferencia. Hay una dosis de imaginación.

1. Explicación de la dinámica y metodología del trabajo, en la mañana del 29 de enero. Sus inspiradores, padres Jesús Andrés Vela y José Marins, la explicaron a la Conferencia. El resto del día se dedicó a dialogar con ellos sobre la metodología y a discutirla en grupos organizados por nacionalidades. Al terminar el día se aceptó el sistema de trabajo, con algunos retoques y enmiendas.

2. Determinación del temario. No lo era el anterior *Documento de Trabajo*, circunscrito únicamente a ser instrumento de creatividad y ni siquiera documento de base. 30 de enero por la mañana: los participantes fueron distribuidos alfabéticamente en 20 grupos, llamados «comisiones transitorias». Tenían que determinar los núcleos y los temas sobre la evangelización que debería estudiar la Conferencia. Para ello, la presidencia propuso un esquema provisional muy general articulado en cuatro temas, que a su vez, se subdividían en subtemas: 1) Realidad pastoral; 2) Reflexión doctrinal; 3) Destinatarios y agentes de la evangelización; 4) Medios de evangelización.

3. Estudio de esos cuatro temas por parte de las «comisiones transitorias», hecho el 30 de enero, y traspaso de sus resultados a una «comisión de empalme o articulación». Esta nueva comisión fue nombrada, por voluntad de la presidencia, por toda la asamblea: debía recibir el resultado del trabajo inicial del 30 de enero, organizarlo en grandes núcleos y mantener en intercomunicación el trabajo de los días siguientes, cuando las comisiones definitivas estuvieran trabajando ya en la redacción del documento de *Puebla*. La comisión de empalme constó de cinco obispos, de diversos países. Tres de ellos precisamente habían ya colaborado directamente en la redacción del *Documento de Consulta* y del *Documento de Trabajo*.

4. Elaboración del esquema de núcleos y temas, hecho por la comisión de empalme. Fue presentado a la asamblea, teniendo en cuenta los aportes de las «comisiones transitorias». Tras una introducción, el nuevo esquema se articulaba así: Primer núcleo: visión pastoral de la realidad de América Latina. Segundo núcleo: reflexión doctrinal: designio de Dios sobre esta realidad. Tercer núcleo: evangelización en y por la Iglesia latinoamericana; comunión y participación: dentro de comunión y participación, agentes, medios. Cuarto núcleo: la Iglesia evangelizadora y misionera hoy y en el futuro. Quinto núcleo: opciones pastorales. Después de una reflexión y de la introducción de algunas enmiendas, el esquema fue aprobado por unanimidad.

5. Formación de las comisiones de trabajo. Los obispos debían manifestar, por escrito, a qué comisión querían pertenecer de las 21 que tendrían que formarse de acuerdo con los temas que afloraron a partir de las «comisiones transitorias». Se hizo la distribución de obispos delegados, invitados, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos y peritos. Cada comisión contó entre 12 y 20 miembros.

Los 21 temas asignados a las 21 comisiones de trabajo quedaron distribuidos así:

1.ª comisión: Visión pastoral de la realidad latinoamericana: ayer, hoy y mañana (núm. 1-161 del documento de Puebla).

2.ª comisión: Cristo, centro de la historia, o la verdad sobre Jesucristo Salvador que anunciamos (núm. 162-219).

3.ª comisión: La Iglesia, como Pueblo de Dios en marcha, que vive y sirve a un ministerio de comunión. María, Madre y modelo de la Iglesia (núm. 220-303).

4.ª comisión: La dignidad del hombre. Visión cristiana del hombre, tanto a la luz de la fe como de la razón, para juzgar la situación de América Latina y en orden a contribuir a la edificación de una sociedad más humana y más cristiana (núm. 304-339).

5.ª comisión: Evangelización, su dimensión universal y sus criterios (núm. 340-384).

6.ª comisión: Evangelización y promoción humana, o el nexo de interpelación mutua entre evangelización y promoción humana o liberación (núm. 470-506).

7.ª comisión: Evangelización, cultura y religiosidad popular, o la redención integral de la cultura, mediante la penetración evangélica del núcleo de sus valores, en orden a su renovación plena o a la conversión de las personas y al cambio de estructuras (núm. 385-469).

8.ª comisión: Evangelización, ideologías y política. La fe y el Evangelio presentan una concepción propia original del hombre llamado a organizar la convivencia humana y la participación por el bien común e integral del hombre (núm. 507-562).

9.ª comisión: La familia, sujeto y objeto de la evangelización y centro evangelizador de comunión y participación (núm. 568-616).

10.ª comisión: Comunidades eclesiales de base, parroquia, Iglesia particular, comunión con la Iglesia universal (núm. 618ss).

11.ª comisión: Ministerio jerárquico, centro visible de comunión y de servicio eclesial, por ser signo visible de Cristo Cabeza y Pastor (núm. 569-720).

12.ª comisión: Vida consagrada, en sí misma y en orden a la comunión y participación (núm. 721-776).

13.ª comisión: Laicos, su participación en la vida de la Iglesia y en la misión de la Iglesia en el mundo (núm. 777-849).

14.ª comisión: Pastoral vocacional, como deber de toda la Iglesia. Validez de los seminarios (núm. 850-891).

15.ª comisión: Liturgia, oración particular, piedad popular (núm. 895-963).

16.ª comisión: Catequesis, testimonio, educación, medios de comunicación social (núm. 964-1095).

17.ª comisión: Diálogo para la comunión y participación, con los problemas inherentes del diálogo ecuménico, del diálogo interreligioso y con los no creyentes (núm. 1096-1127).

18.ª comisión: Opción preferencial por los pobres o la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres con miras a su liberación integral (núm. 1134-1165).

19.ª comisión: Opción preferencial por los jóvenes (núm. 1166-1205).

20.ª comisión: Acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista (núm. 1206-1253).

21.ª comisión: Acción con la sociedad nacional e internacional o defensa y promoción de los derechos de la persona y de la sociedad en el presente y en el futuro (núm. 1254-1293).

Fuera de estas 21 comisiones funcionó otra, encargada de redactar los núcleos introductorio y conclusivo, sobre las grandes opciones pastorales, designada el 6 de febrero por las comisiones anteriores. En último término quedó reducida a cuatro obispos, que no lograron elaborar el núcleo introductorio, o, mejor dicho (según indica el padre B. Kloppenburg), presentó dos textos muy diferentes y con mentalidad muy distinta que ni siquiera fueron votados. Pero elaboró los números actuales, 1294-1310. Sobre la presentación de cierto texto introductorio «de origen oscuro», transcribiremos más adelante la noticia de Kloppenburg.

6. El sexto paso responde al comienzo del funcionamiento de estas comisiones que realizan la primera redacción del documento entre el 1.° y el 2 de febrero, sin perder de vista estos dos aspectos: el contenido y la mecánica de trabajo. El contenido exigía tener en cuenta qué era lo más importante que se quería decir desde América Latina y para ella. La mecánica pedía mantenerse en una redacción esquemática con participación de todos. Terminada la redacción de cada una de las comisiones, la secretaría cuidó de su multiplicación.

7. Segunda redacción del documento. Procedió a través del sistema «de reja». Por medio de dos delegados propios, cada comisión informa sobre su trabajo a las demás, de modo que, en poco tiempo, todas las comisiones se encuentran enteradas de las grandes líneas de pensamiento de todo el conjunto. Fue un diálogo cruzado que duró la tarde del 2 de febrero. Con este enriquecimiento, se procedió a la segunda redacción. Merced al sistema de trabajo y a indicaciones dadas, no se perdía ni la finalidad del contenido, ni la calidad del género literario. Así podía lograrse una argumentación lógica y un tono pastoral. De allí resultó la segunda redacción: cada comisión había reelaborado su propio tema que fue editado en conjunto y repartido a las comisiones. El límite de 114 páginas se sobrepasó a 187. La mañana del 5 de febrero se dedicó al estudio privado de los textos: si se había circunscrito cada comisión a su objetivo; si necesitaba nuevas aclaraciones; si había articulación lógica; si se había obedecido a la intención del enfoque pastoral que llevara a opciones concretas.

8. Por una votación de sondeo, en que tomaron parte todos los participantes en las deliberaciones, se quiso verificar una opinión global sobre la marcha del trabajo y sobre el documento mismo que se estaba elaborando. Lograda esta segunda redacción, se llevó a una plenaria de debate.

9. Discusión en sesión plenaria de la segunda redacción. Lo que se hizo con libertad y franqueza señalando sus deficiencias o aciertos: unilateralidades, lagunas, visiones horizontalistas y temporalistas, polarizaciones hacia actitudes de tipo demagógico, deficiencias cristológicas y doctrinales, deficiencias eclesiológicas, necesidad de insistir en la pureza de la doctrina

frente a la confusión reinante en muchas partes de América Latina. Fueron 180 intervenciones[25].

10. Tercera redacción, a partir de cuanto se había hecho y oído. Volvieron a funcionar los sistemas de empalme, la actividad de las comisiones se centró en su propio objetivo, pero teniendo muy en cuenta la visión de fondo, el hilo conductor enunciado en la fórmula «De la evangelización hacia la participación y comunión.» Equivalía a decir: «Anunciar a Jesús, participando de su misión, que lleva a la comunión y participación en todos los niveles en la Iglesia y en el mundo, desde la conversión personal hasta la liberación y la unidad de los pueblos.»

Un momento de dificultad lo constituyó la presentación hecha por una comisión especial que había elaborado el núcleo introductorio y el núcleo final. Fue criticado fundamentalmente como retórico, temporalista, exageradamente antropocéntrico, silenciador de los problemas fundamentales de la Iglesia, de la naturaleza de la evangelización, sociologizante, incompleto, ingenuo (por ejemplo, desconoce las injusticias que también cometen los guerrilleros).

Apareció –según el relato del padre Kloppenburg– una redacción «de origen oscuro», totalmente diferente del texto presentado del núcleo introductorio. Diluía completamente el oficio magisterial de los obispos y su competencia pastoral, quienes habrían acudido únicamente «a dar un testimonio de nuestra voluntad de aprender y un estímulo para todos nuestros colaboradores con el fin de que multipliquen las investigaciones en todos los campos de la ciencia y de la información y que lo hagan con ese sano y equilibrado realismo que no se deja desviar por ideas preconcebidas o sistemas prefabricados».

Comenta Kloppenburg: «Los obispos, pues, según este texto, iban a comenzar su Documento de Puebla negando su misma condición de maestros de la verdad, que viene de Dios, en el cual precisamente había insistido tanto el papa Juan Pablo II en su discurso inaugural. Todo sería puramente inductivo, cuando el papa había sido tan insistentemente deductivo»[26].

11. Elaborada la tercera redacción, el 11 de febrero se propuso a votación. Todos los textos quedaron aprobados, excepto el correspondiente a la segunda parte del primer núcleo que trataba del *Contexto social y cultural.* Se formó una nueva comisión que retrabajara el texto cuestionado y entre tanto se preparó el mensaje a los pueblos de América Latina, que, con bastantes enmiendas, fue sometido a estudio ulterior.

12. Cuarta y última redacción y votación final. Las comisiones se entregaron una vez más a la reelaboración de sus propias aportaciones que se llevaron luego a votación. El documento iba ya quedando perfilado y, después de nuevas reuniones, consultas, aclaraciones, entre los días 12 y 15 de

---

25. Síntesis en *El debate público en Puebla,* en «Medellín» (Medellín 1979), p. 273-304. Sobre las 4 redacciones trae datos E. DUSSEL, *Puebla, Crónica e Historia,* «Christus», núm. 520-521 (México 1979), p. 28-34.

26. *Génesis del documento de Puebla,* o.c., p. 25-26.

febrero, al expirar este último, asignado a la asamblea, el documento final se aprobó por 179 votos, quedando uno en blanco.

Es preciso conocer la suerte que corrió una afirmación del documento. Sobre lo que copiamos textualmente la relación del padre Kloppenburg[27]:

c) *La cuestión de la teología de la liberación*

En el texto de la comisión 6, sobre evangelización, liberación y promoción humana, se hacía esta afirmación: «Nos alegra también que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de una reflexión teológica sobre la liberación, tal como surgió en Medellín.» En la segunda redacción se había formulado así: «Nos alegra también que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de la teología de la liberación.» La tercera redacción había matizado más el texto y omitido la expresión «teología de la liberación», que de hecho no ocurre ni una sola vez en todo el *Documento de Puebla*. En vez de «teología de la liberación», la tercera redacción hacía mención de «una reflexión teológica sobre la liberación, tal como surgió en Medellín»; y sólo se refería a los «aspectos constructivos» de esta especie de reflexión teológica.

Contra este texto, 52 obispos formularon un «modo» que pedía la supresión pura y simple del texto, dando esta razón: «Como está, el texto se presta a interpretaciones ambiguas. Es parcial. Significaría un respaldo a la teología de la liberación, en su conjunto.»

La comisión sexta, redactora del texto, rechazó el «modo» justificando su postura con estas palabras: «Debe darse a la asamblea oportunidad de pronunciarse sobre un punto tan importante.»

Todo este contexto fue muy insistentemente aclarado a la asamblea en la

---

27. Ibid., p. 30-31. M. SCHOOYANS habla del «espectro de los teólogos de la liberación», art. citado en la nota 22, p. 665-666. Niega que se haya querido organizar una «Puebla paralela», y comenta: «De todos modos la presencia de estos teólogos tenía un cierto sabor polémico a causa de las corrientes que representan, y también porque las controversias que los dividen, diversifican a los mismos obispos.» M. Schooyans remite en la nota 20 de su artículo a dos estudios publicados por él, que son críticos a este propósito. «Ahora bien, para satisfacción de unos, disgusto de otros, y sorpresa de la mayor parte, la Conferencia de Puebla evitó pronunciarse sobre esta corriente teológica. Era sabiduría y prudencia evitar el debate directo sobre este tema.» Señala los nombres de los obispos, mons. Bernardo Piñera de Chile y de los peruanos, monseñores Germán Schmitz y Luis Bambaren, como favorables al texto rechazado o a sus modificaciones. «Nadie se dejaba engañar: estos eufemismos hacían alusión a la teología de la liberación; aprobarlos hubiera sido aprobarla.» En la audiencia del 21 de febrero, Juan Pablo II habló de la liberación integral: «Hay que llamar por su nombre a la injusticia y a la explotación.» La cita que hace de Urs von Balthasar, uno de los redactores del documento sobre la teología de la liberación de la Pontificia Comisión Teológica Internacional (véase antes, nota 75 del cap. V), indica que el Papa no cubre con su autoridad a todo teólogo de esta corriente («L'Osservatore Romano», 22 de febrero 1979). Las intervenciones, al parecer completas, de los obispos, monseñores Schmitz y Piñera, en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1979), p. 136-137. Que *Puebla* no descartó sin más toda teología de la liberación, puede colegirse del estudio de monseñor J. LOZANO BARRAGÁN, *Elementos para una teología de la liberación desde Puebla*, en «Medellín» (Medellín 1979), p. 357-387. Puede consultarse también I. ANDRÉ-VINCENT, *L'après Puebla. Pour la vraie libération*, en «Esprit et Vie» (1980) 1, p. 58-60.

sesión plenaria en las horas de la tarde del día 12 de febrero. Ya antes se había manifestado mucha inquietud sobre el tema de la teología de la liberación: si se debía decir algo o no. Los obispos eran, pues, muy conscientes sobre la trascendencia del voto que iban a dar. La comisión jurídica aclaró, además, que, para la aprobación del «modo» propuesto, o sea para el rechazo del texto impugnado, se requería la mayoría de los dos tercios de los votantes. Era un momento importante en el que la Tercera Conferencia General del Episcopado latinoamericano fue invitada a pronunciarse explícitamente sobre la teología de la liberación «en su conjunto» y en sus «aspectos constructivos».

Se hizo la votación: 124 aprobaron el «modo» propuesto y 52 no lo aceptaron. Y de esta manera aquel texto que parecía dar un respaldo a la teología de la liberación en su conjunto, aunque no más que en sus aspectos constructivos, fue eliminado del *Documento de Puebla*. Hasta aquí la noticia dada por B. Kloppenburg.

5. *El Documento de Puebla*

Quedó articulado en cinco grandes partes

Primera parte: Visión pastoral de la realidad latinoamericana. Perspectiva global de nuestra historia; visión sociocultural de la realidad de América Latina; visión actual de la realidad eclesial del continente; comprobación de las tendencias actuales en la sociedad latinoamericana y en la Iglesia, que irán imponiendo a la Iglesia exigencias específicas en la tarea evangelizadora.

Segunda parte: Qué designio tiene Dios sobre la realidad latinoamericana. Se presenta en dos capítulos. El primero analiza el contenido de la evangelización: la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia, la verdad sobre el hombre. El segundo se pregunta: ¿qué es evangelizar? Presenta la situación concreta de la evangelización en América Latina, el doble momento de anuncio de la Buena Nueva y de promoción humana. Se detiene en la evangelización de la cultura, en la evangelización de un mundo ya por sí solo hondamente religioso, se pronuncia sobre el problema recíproco de evangelización y promoción humana y sobre una coyuntura crucial del momento: evangelización, ideologías y política.

Tercera parte: Qué criterios y realidades han de presidir la obra evangelizadora: la comunión y la participación. Presenta los grandes centros donde se verifican esas realidades: la familia, las células eclesiales o comunidades eclesiales de base, la parroquia, la Iglesia particular. Pasa a un segundo capítulo: los agentes de esta riqueza espiritual de comunión y participación que son el ministerio jerárquico, la vida consagrada y el laicado.

Los medios para evangelizar son: la liturgia, la oración particular y la piedad popular. Es el testimonio, la catequesis, la educación y los medios de comunicación. Pero en un continente donde se acentúa el pluralismo de toda índole, es precisa la apertura al diálogo.

Cuarta parte: La Iglesia en estado de misión, volcada hacia dos opciones preferenciales: los pobres y los jóvenes. Pero estas opciones no son exclusivas ni excluyentes, porque no puede olvidar a los constructores de la sociedad pluralista de América Latina, ni al hombre concreto latinoamericano, ni la suerte del continente con derecho a su justa autonomía.

Quinta parte: ¿Cuáles son las opciones de la III Conferencia? Trabajar para que la Iglesia sea el sacramento de comunión, servidora del hombre y misionera.

6. *Valorización del Documento*

De este modo la Iglesia en América Latina cuenta con dos grandes conjuntos doctrinales: *Medellín* con el dinamismo producido para que la Iglesia se compenetrara del espíritu conciliar, y *Puebla*, para prepararse a afrontar el siglo XXI[28].

El *Documento de Puebla* quedó garantizado por dos años de preparación, fue «acrisolado» en el fuego del amor a la Iglesia, de la contradicción y de la tribulación[29]. No sólo no desvirtúa a *Medellín* sino que se articula con él. Más aún: significa un avance, porque si *Medellín* se esforzó en interpretar nuestra situación a la luz del Evangelio y del Concilio, *Puebla* acentuó la denuncia de todos los antivalores y se empeñó en buscar soluciones bajo la misma luz.

La crítica encuentra razonablemente diversidad de acentuaciones y de redacción: elohística y yahvista, si se quiere. ¿Podía ser de otro modo?[30]

---

28. El español J.I. GONZÁLEZ FAUS, en su *Canción desesperada sobre Puebla de los Ángeles,* dictamina que el «documento (es) relativamente aceptable». Con apasionamiento injusto añade: «Puebla (...) en el fondo ha venido a ser el enfrentamiento de dos dioses: el Dios que tortura a los campesinos y sostiene en sus tronos a los tiranos, y el Dios que derriba del trono a los poderosos y colma de bienes a los hambrientos.» Habla de «capítulos que son de una pobreza teológica casi vergonzante», que resultaron aprobados casi unánimemente por todos los obispos (J.I. GONZÁLEZ, artículo antes citado, en «Razón y Fe» [Madrid 1979] 1, p. 387-395). El belga M. SCHOOYANS juzga, por el contrario: «El documento final impresiona por su amplitud y su riqueza. Uno queda impresionado por la proeza intelectual y física que supuso su elaboración en 12 días.» Sin embargo el proyecto total le parece demasiado ambicioso (l.c., p. 658-659). La mejor síntesis, de las que conocemos, nos parece del padre I. ANDRÉ-VINCENT, *Le document de Puebla,* en «Esprit et Vie» (1979) 2, p. 395-400. El padre J. SOBRINO ofrece una presentación de gran conocimiento y altura, no obstante estar escrita casi inmediatamente terminada la Conferencia: *Puebla, serena afirmación de Medellín,* en «Christus», núm. 520-521 (México), p. 45-55. Puede verse también L. BOFF, *Puebla: Ganhos, avanços, questôes emergentes,* en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1979), p. 43-64.

29. Este aspecto de su preparación fue subrayado por el papa en la audiencia del 7 de febrero de 1979. Juan Pablo II puso de relieve que el documento de Puebla había sido inspirado en los sínodos de 1974 y de 1977. Llamó la atención sobre el método de trabajo y la manera inteligente y bien precisa como había sido preparada toda la Conferencia («L'Osservatore Romano», 8 de febrero de 1979). Pero Frei BETTO afirma: «Mientras Medellín comenzó bajo el signo de la esperanza profética, Puebla fue preparado bajo el signo del anatema» *(Tendencias políticas en Puebla,* l.c., p. 57).

30. Se especuló mucho sobre una profunda desunión dentro de la Conferencia. M. SCHOOYANS

Pero la unidad profunda se logra merced al objeto que persigue: la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Más que en la denuncia, que mencionábamos poco antes, *Puebla* se fija en el anuncio. Por eso se esfuerza en evitar tonos de amargura, de pesimismo, de condenación. Alienta al trabajo y no insiste en pormenorizar análisis de las ideologías. Por otra parte, *Evangelii Nuntiandi* le sirve como pauta de organización, de inspiración y de marcha, si bien la insigne exhortación de Pablo VI apunta también a otros aspectos que no son específicos de América Latina. La Iglesia en *Puebla* no se avergonzó de su pasado: reconoció en sus orígenes y en su marcha histórica un elemento insoslayable de su ser. La gran opción fue el hombre, siguiendo la preocupación incisiva que ya caracteriza al pontificado de Juan Pablo II. La dignidad del hombre emerge en las intervenciones de los participantes.

Sabemos de dónde venimos. La pregunta ulterior es adónde vamos. Porque estamos a las puertas de un nuevo siglo y se vive una efervescencia de transformaciones a las que la Iglesia no puede quedar extraña. ¿Qué perspectivas se le presentan a la Iglesia? Y a la luz de estos signos, ¿con qué opciones prioritarias ha de responder ella? La Iglesia percibe que marchamos a una nueva cultura, que el continente exige su propia autonomía y que la va a encontrar; la Iglesia quiere contribuir a esta liberación radical y a la integración continental de la *patria grande*.

Para el futuro de su misión evangelizadora, la Iglesia se coloca en una triple perspectiva. Perspectiva *ad intra*, de modo que su mediación con la cultura, con el ser latinoamericano, cuenta, ante todo, con su intercomunión, su interparticipación. Perspectiva de Iglesia *ad extra*, en el compromiso de mediar con la nueva cultura. En la *patria grande*, la Iglesia no se presentará a reivindicar privilegios, pero conservará fielmente su patrimonio espiritual. A la luz pedagógica de sus experiencias después de *Medellín*, la Iglesia quiere profundizar en las exigencias que le plantean las recíprocas correlaciones de evangelización, liberación y promoción humana. Por ello desciende, sin retórica, a los problemas concretos, cuyo elenco abrumador

---

dice que hubo «un clima creado por los medios oficiales del CELAM durante el período preparatorio» Luego añade «A pesar de ciertas fluctuaciones el *Documento* tiene una fuerte unidad» (l c , p 659) La verdad total debería contemplar el otro aspecto: el agresivo y continuado ataque sostenido durante el mismo tiempo contra el CELAM R MUÑOZ pone igual énfasis en la división del episcopado *Sobre el capítulo eclesiológico de las conclusiones de Puebla,* SEDOC (abril 1979), p 1069-1077 De acuerdo con una entrevista que habría dado el cardenal Pironio a «El Heraldo», se lee· «La división de que algunos hablan no existe en la reunión de la CELAM [sic], pero sí existen en hacerla nacer por otra parte de los elementos progresistas que desde la terminación de la Junta [sic] de Medellín han venido trabajando para ello» (3 de febrero 1979) Citado por R D VANEGAS, *Puebla según la prensa,* en «Medellín» (Medellín 1979), p 224-225 El testimonio más autorizado de la unión y unidad del episcopado se lee en el *Mensaje a los pueblos de América Latina,* enviado por toda la Conferencia, donde se lee (núm 4): «Hermanos, no os impresionéis con las noticias de que el Episcopado está dividido. Hay diferencias de mentalidad y de opiniones, pero vivimos, en verdad, el principio de colegialidad los unos a los otros, según las capacidades dadas por Dios Solamente así podremos enfrentar el gran desafío de la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.»

recoge. Se decide por dos opciones preferenciales: los pobres, que son el continente; los jóvenes, que son el futuro del continente[31].

El tema de los pobres constituye una suerte de hilo conductor[32]. Los pobres como los ve la Iglesia. Por esto distingue su antropología de las antropologías y opciones materialistas. Allí coloca el valor de su doctrina social[33]. En el centro de la reflexión se halla presente la persona de Cristo. El documento quiere ser, por tanto, neto, sin ambigüedades. Y la Conferencia –según expresión de un obispo– no fue Babel, como lo temían algunos, sino una prolongación de Pentecostés[34].

No pretendemos aquí analizar el documento de acuerdo con su organicidad y su estructura. Pretendemos únicamente destacar su lógica fijando la atención en estos puntos: en qué actitud se coloca la Iglesia para hablar a nuestro continente; cuál es el mensaje que transmite; ese mensaje se dirige a un mundo conocido en sus aspiraciones y necesidades y, finalmente, se evangeliza con una metodología propia del Evangelio.

La actitud de la Iglesia, como evangelizadora

En ningún momento los obispos renunciaron a su responsabilidad y a su condición de pastores que conducen[35]. Pero quisieron reconocer que la

---

31 B SORGE, *Puebla 1979 un segno di Dio per tutta la Chiesa,* en «La Civiltà Cattolica» 2, (1979), p 9-30

32 B KLOPPENBURG, *La opción preferencial por los pobres,* en «Medellín» (Medellín 1979), p 323-356 La primera parte de este artículo ofrece una panorámica histórica de diversas tendencias latinoamericanas También con otra orientación L A GOMES DE SOUZA, *Documento de Puebla Diagnóstico a partir dos Pobres,* en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1979), p 64-87

33 Comenta este aspecto, P BIGO, *En la prospectiva de Puebla ¿Retorno a la Doctrina Social de la Iglesia?,* «Medellín» (Medellín 1979), p 71-91, R ANTONSICH, *O Tema da propiedade nos discursos do Papa no México,* en «Revista Eclesiástica Brasileira» 1979, p 105-112, J I GONZÁLEZ FAUS, *Términos discutidos en Puebla,* «Christus», núm 520-521 (México 1979), p 66, fantasea un poco con las expresiones «doctrina» o «enseñanzas sociales» de la Iglesia, R HECKEL, secretario de la Comisión Pontifica *Iustitia et Pax,* y perito de la Conferencia de Puebla, saca de dudas acerca de las expresiones «doctrina, enseñanza»· *La enseñanza social de la Iglesia en el Documento final de Puebla,* en «Tierra Nueva», num 36 (Bogotá enero 1981), p 80-86

34 Referido por B SORGE, l c Se ha jugado un poco con ciertas nomenclaturas. L. Boff, designaba a *Medellín* como un bautismo y a *Puebla* como una confirmación, citado por J A VELA, *Así viví a Puebla,* en «Theologica Xaveriana» (Bogotá 1979), p 9, también se ha dicho que *Medellín* fue Pentecostés, y *Puebla* el Concilio de Jerusalén Lo que no es decir poco, de acuerdo con los Hechos de los apóstoles, 15,28. «Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros » La comparación Pentecostés-Jerusalén es, entre otros, del dominico brasileño Alberto LIBANIO CRISTO, o «Frei Betto», o Beto, *Tendencias políticas en Puebla,* en «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis 1979), p 98-99, publicado también en «Christus» y citado anteriormente en la nota 2. También recoge el tópico y lo desarrolla con entusiasmo, J JIMÉNEZ LIMÓN, *¿Cómo estaba Dios en Puebla? Ensayo de interpretación,* en «Christus», num citado, p 76-77 Sea lo que fuere de esta comparación, es de interés registrar el entusiasmo, a veces convertido en exaltación, con que se juzga la Conferencia Episcopal de Medellín Las diversas corrientes cristianas tendrían que estar sobre aviso para evitar toda manipulación de *Medellín* o de *Puebla* en sentidos que puedan desvirtuar su doctrina y su dinamismo. Véase la nota siguiente

35 Ábranse los índices de los documentos de Medellín y de Puebla y se advertirá la decisión

Iglesia ha de empezar su tarea de conversión a partir de la propia casa. «Para vivir y anunciar la exigencia de la pobreza cristiana –se lee al tratarse de opción preferencial por los pobres (núm. 1157)–, la Iglesia debe revisar sus estructuras y la vida de sus miembros, sobre todo de los agentes de pastoral, con miras a una conversión efectiva.» Esa Iglesia en estado de misión (partes cuarta y quinta) se vuelca, ante todo, a los pobres y a los jóvenes. Gracias a esta decisión, actuante cada vez con mayor exigencia, «la imagen de la Iglesia como aliada de los poderes de este mundo ha cambiado en la mayoría de nuestros países», dice en el núm. 83.

Esa Iglesia viene de Cristo, es el pueblo y la familia de Dios, es sacramento de comunión con Dios y entre los hombres, es un organismo social e institucional, pero reconoce sus errores y pecados; su fuerza ha de radicar en la fuerza de la verdad y no quiere pedir privilegios. A las expectativas de una solución sociopolítica, responde que no es competente en proponer modelos alternativos para la sociedad.

El mensaje

Cristo, la Iglesia y el hombre, éstas son las tres grandes verdades, contenido de la evangelización.

Jesucristo en la inefable realidad de su persona. Pero también de su obra: ciertas cristologías pretenden presentar el anuncio de Jesús como si su primer acto fuera la liberación política del pueblo judío. La historia de la salvación no puede confundirse con una historia de acción mundana; ella arranca del proyecto de Dios desde la eternidad.

La Iglesia: sobre cuya naturaleza se ha de hablar y evangelizar únicamente a la luz de la revelación. Ésta es la verdad sobre la Iglesia. Juan Pablo II y *Puebla* hubieron de insistir en este aspecto a causa de las deformaciones eclesiológicas que empezaban a abrirse paso, con el enfrentamiento artificial que creaban entre la Iglesia «institucional» y la Iglesia «popular», entre la Iglesia preconciliar y la «nueva» Iglesia. Esta Iglesia es una y única, la Iglesia católica en América Latina, que ha plasmado el ser del continente y está llamada a «educar hombres capaces de forjar la historia según la *praxis* de Jesús, entendida como la hemos precisado a partir de la teología bíblica de la historia» (núm. 279)[36].

---

de la III Conferencia de asentar una doctrina clara sobre el ministerio episcopal *Medellín* no tenía la experiencia de los problemas surgidos más tarde

36 R MUÑOZ hace una crítica, desde su óptica «liberacionista», a la eclesiología de *Puebla Sobre el capítulo eclesiológico de las conclusiones de Puebla,* en SEDOC (abril 1979), p 1069-1077, se publicó en portugués en «Revista Eclesiástica Brasileira» (1979), p 113-122 R. Muñoz se expresa en forma harto negativa, pero no sería ilegítimo juzgar que se deja llevar por una animadversión frente a la Iglesia jerárquica Estudia detenidamente la posición de R Muñoz y la enjuicia, el teólogo argentino M.A BARRIOLA *La eclesiología en Puebla Observaciones a un Artículo de Ronaldo Muñoz, SS CC* , en «Medellín» (Medellín 1980), p 14-55 Barriola escribe ya, desde el principio «Por más que intentemos "salvar la proposición del prójimo", no podemos dejar de llamar la atención sobre serias fallas hermenéuticas, provenientes, no tanto de

La verdad sobre el hombre ilumina su valor trascendente. El hombre no es objeto de los determinismos de la magia, del erotismo ni de la economía. Su dignidad sólo es conmensurable con la vida, con el mensaje y con la persona de Cristo.

América Latina es un continente en búsqueda de liberación; pero es necesario apuntar a las raíces de toda opresión.

El *Documento de Puebla* señala las exigencias que derivan para el cristianismo a partir de la comunión y de la participación: ellas suponen la correlación de los hombres, su capacidad y vocación de señorío sobre lo creado, su llamamiento a la fraternidad y su destino a la filiación de Dios. Por eso la verdad sobre el hombre impele a la Iglesia a denunciar las injusticias y a luchar contra lo que viola los derechos del hombre[37]. Esta liberación integral no puede prescindir de los datos de nuestra cultura y de nuestra religiosidad, que efectivamente ha conservado y conserva la herencia cristiana en América Latina[38].

La liberación integral exige que se pronuncie un «¡no!» a los ídolos que engendran «formas de lo que puede llamarse "injusticia institucionalizada"...» Tales ídolos son la riqueza y el poder interpretadas por dos ideologías de signo contrario: el capitalismo liberal y el marxismo ateo.

El destinatario del mensaje de Puebla

Es nuestro mundo latinoamericano conocido en sus necesidades y en sus aspiraciones concretas. Mundo de empobrecimiento, donde se oye «el sordo clamor», o el grito de los pobres y que no quiere respuestas equivocadas. Mundo en el que la Iglesia siente la agudización de los problemas religiosos:

---

la precariedad propia de todo primer abordaje, sino, sobre todo, porque la empresa es además acometida con un sinnumero de prejuicios, que deforman la lectura, tal como esperamos demostrarlo en el curso de estas *postillas* » Es preciso mencionar aquí el tema de los «magisterios paralelos» a que se refirió Juan Pablo II en su discurso inaugural de Puebla Tal expresión no fue acuñada por el papa B KLOPPENBURG ha seguido su pista desde el documento de los obispos chilenos *Fe cristiana y actuación política* en 1973, las reuniones regionales de obispos de Centroamérica, Panamá y México, celebradas para preparar a *Puebla* en 1977, la de las Antillas, la de los países bolivarianos, emplean el mismo término En general hay una alusión clara a los religiosos y a los teólogos El estudio del padre KLOPPENBURG, *Sobre el uso de la expresión «Magisterio paralelo»*, en «Medellín» (Medellín 1980), p 245-247 Al presentar la actitud de los obispos latinoamericanos ante el Concilio, citamos esta expresión del obispo de Matagalpa (Nicaragua) «La exención de los religiosos crea otra jerarquía y así rompe la unidad de la Iglesia, sobre todo de la diócesis» (véase cap. IV, nota 9) El Concilio no abolió, ni mucho menos, la exención, pero recordó la obligación de los religiosos de vivir en comunión con los obispos, y, en determinados casos, en sumisión efectiva, *Lumen Gentium* 45, *Christus Dominus* 35, § 3-4 También B KLOPPENBURG estudia el tema de los «magisterios paralelos» en el documento de *Puebla El magisterio autentico y los magisterios paralelos* (con numerosas citas de Juan Pablo I y Juan Pablo II) en «Medellín» (Medellín 1979), p 5-26

37 B KLOPPENBURG, *La verdad sobre el hombre en Puebla,* en «Medellín» (Medellín 1980), p 200-226

38 CL BOFF, *Evangelização e cultura,* en «Revista Eclesiástica Brasileira» (1979), p 421-434. G REMOLINA - A METHOL FERRÉ, *Puebla Evangelización y cultura, Dos perspectivas* («Colección Puebla» 22), Bogotá 1980

la indiferencia laicista, el trabajo de las sectas religiosas, la ignorancia y el impacto del secularismo.

Un interrogante formidable pesa sobre la acción de la Iglesia: el del porvenir de la América Latina. Pero en el momento presente la Iglesia está sufriendo un grave riesgo: la ideologización a que puede quedar sometida la tarea evangelizadora, cuando la reflexión teológica también se somete a ideologizaciones.

En la hora actual tres grandes ideologías amenazan al continente latinoamericano: el capitalismo liberal, el marxismo y la naciente teoría de la seguridad nacional.

El *Documento* tiene cuidado en distinguir el concepto de política como principio y como actividad. En este segundo sentido la tarea corresponde a los laicos. La política, cuya finalidad es el servicio de la comunidad, se ha convertido frecuentemente en instrumento de opresión y en ídolo que engendra regímenes opresivos.

La transmisión del mensaje evangelizador tiene su propia metodología

La acción de la Iglesia quiere librar al hombre de todas las fuerzas opresoras, cuya raíz es el pecado. Para ello tiene su fuerza en el Evangelio y no en sistemas o ideologías. En el núcleo de su propio mensaje la Iglesia encuentra toda la inspiración para actuar. La Iglesia quiere evangelizar la cultura latinoamericana, en cuyo tejido se entrelazan los valores de la América india, mestiza y negra; cultura en proceso de industrialización y de secularización, pero también cultura impregnada de religiosidad. La evangelización ha de tener en cuenta las dimensiones sociales y políticas; la Iglesia posee un cuerpo doctrinal, su enseñanza social, «cuyo objeto primario es la dignidad personal del hombre, imagen de Dios, y la tutela de sus derechos inalienables». La fuente de esta enseñanza ha de buscarse en la revelación, en la doctrina de los padres y grandes teólogos de la Iglesia, en el magisterio, especialmente, de los últimos papas. Su finalidad es siempre la promoción y liberación integral del hombre, en su dimensión terrena y trascendente.

La Iglesia rechaza la violencia como instrumento de reivindicación de los derechos humanos, porque la violencia es antievangélica y anticristiana y engendra nuevas violencias.

Hablando de los agentes de la evangelización, se señalan las condiciones para que las células apostólicas, que ahora están naciendo febrilmente en América Latina, sean comunidades eclesiales de base[39]. Se hace hincapié en la pastoral de la familia, en el sentido de Iglesia, a través de la parroquia y de la iglesia particular. Se ha de prestar especial atención a la pastoral vocacional y se ha de impulsar el hálito misionero de los religiosos hacia los

39. J. MARINS, *Las comunidades eclesiales de base en Puebla. Lo que fue asumido y el proceso que sigue,* en «Medellín» (Medellín 1979), p. 130-151.

pobres, nutrido en la contemplación y en la oración. La catequesis integral debe presentar el contenido de la fe y producir la dinámica que lleve a profesarla en la vida cotidiana.

* * *

Puebla se conservó fiel a la exigencia de tejer un documento de carácter pastoral. Sin embargo, la introducción histórica resulta un poco lírica. Era más concreta la redacción del *Documento de Trabajo*, y, por qué no decirlo, también más valiente. No nos explicamos por qué razón el problema histórico de la esclavitud ha quedado relegado a una tímida nota del número 8. Asimismo, reconociendo la actual vertiginosa transformación del continente, más cercana en su dinamismo, a veces devastador, de la ilustración y del liberalismo, se insiste desproporcionadamente en los orígenes y no en las demás etapas de nuestro proceso histórico, ni en el aporte del pensamiento católico europeo (tan católico como el español colonial) sobre todo de este siglo.

La lectura del *Documento de Puebla* deja, con todo, la impresión de querer abarcar demasiado. Quedan señalados los grandes problemas pastorales de América Latina, pero en torno a ellos se teje, en ocasiones, una argumentación frondosa que sofoca la nitidez de los núcleos centrales. Podría también pensarse que la Iglesia latinoamericana, como cualquier otro conjunto eclesial, no puede resistir estas sobrecargas doctrinales cada diez años, tanto más cuanto que *Puebla* se realizó como etapa en un proceso profundamente conflictivo de nuestra existencia católica. Es, con todo, cierto, como se ha indicado en páginas anteriores, que la iniciativa de celebrar esta conferencia nació de los diversos episcopados, fue propuesta a la Santa Sede y acogida positivamente.

El ímpetu de Medellín, acoplado al del Concilio, había producido vibraciones demasiado intensas como para no preocupar a los responsables de la Iglesia.

Recordamos nuevamente las palabras del papa en la basílica de Guadalupe:

> «Hemos venido aquí no tanto para volver a examinar, al cabo de diez años, el mismo problema, cuanto para revisarlo en modo nuevo, en lugar nuevo y en nuevo momento histórico [...]. Pero han pasado diez años. Y se han hecho interpretaciones a veces contradictorias, no siempre correctas, no siempre beneficiosas para la Iglesia.»

M. Schoöyans califica el trabajo realizado en Puebla como «una proeza intelectual». Pero sus participantes se vieron sometidos a la presión de redactar en menos de dos semanas un documento *ab ovo*, no obstante los dos años de preparación y la existencia del zarandeado *Documento de Consulta* y del *Documento de Trabajo*. Si se examinan los nombres de los redactores, no se ve que la línea de pensamiento fuera tan homogénea como

algunos pretenden. Ello no significa una tensión irreductible según lo demuestra la votación final.

La Conferencia de Puebla tuvo una prehistoria conflictiva, por no decir tempestuosa, caracterizada en gran proporción por manifestaciones de hostilidad contra obispos o episcopados de algunos países, contra el CELAM y contra la Santa Sede. Los obispos reunidos en Puebla no podían quedar indiferentes ni insensibles a tales circunstancias. La redacción del *Documento* tenía que esquivar las ambigüedades, por ejemplo en el terreno cristológico o de la eclesiología. Juan Pablo II había puesto énfasis nítido en el dato católico de que los obispos son los «maestros de la verdad».

Se presentó un fuerte enjuiciamiento por la ausencia o exclusión de los «teólogos de la liberación». «Es conocida –escribe el padre R.D. Vanegas–[40], la metódologia que se usó para nombrar a los representantes de las distintas naciones que deberían asistir con voz y voto a la Conferencia de Puebla: en cada Conferencia regional episcopal fueron elegidos por libre votación los que asistirían a la Conferencia General. Además fueron directamente convocados desde el Vaticano algunos peritos observadores. Este sistema de elección fue tenazmente criticado, aduciendo como argumento principal la manipulación que pudieron ejercer la presidencia y la secretaría general del CELAM, tanto para que asistieran determinadas personas, cuya presencia se hacía imprescindible para lograr los fines de antemano buscados, como para impedir la asistencia de otras, que podrían frustrar intereses creados. Esta afirmación sale de la lectura de boletines informativos que, periódicamente, aparecieron durante los meses anteriores a la Conferencia de Puebla.»

El comentarista se refiere concretamente al Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) y al Centro Regional de Informaciones Ecuménicas (CRIE).

La elección de teólogos y peritos fue incumbencia de las diversas Conferencias episcopales. Escapa a nuestro conocimiento el criterio que guió, por ejemplo, a los obispos del Perú, para no elegir al padre Gustavo Gutiérrez, o a los del Brasil para no escoger a fray Leonardo Boff, o a los de Chile para no tener en cuenta al padre Ronaldo Muñoz. De algunos de éstos se dice que fueron escogidos por iniciativa personal, pero en todo caso como asesores no oficiales.

La queja de tales ausencias queda en gran parte desvirtuada si, de acuerdo con las declaraciones de los teólogos *extra muros*, se afirma que influyeron no poco en la Conferencia a través de obispos que pedían su opinión o su asesoría[41].

La Conferencia de Puebla, así como la de Medellín o de Río, fue una

---

40. *Puebla según la prensa,* en «Medellín» (Medellín 1979), p. 220.

41. «Los teólogos de la liberación en Puebla trabajaban arduamente con esperanza y fidelidad para contribuir a la primera redacción de los documentos, junto a los obispos y participantes», escribe E. DUSSEL, *Puebla. Crónica e Historia,* en «Christus», núm. 520-521 (México), p. 27. En las p. 28-29 se empeña en destacar el papel de tales teólogos.

Conferencia del episcopado. No es correcto decir que no representó a todo el Pueblo de Dios, como si su naturaleza episcopal impusiera forzosamente una mutilación de la Iglesia. Tal argumento probaría demasiado. El futuro dirá sobre la factibilidad y conveniencia de reuniones más amplias, algo así como de «estados generales» de la Iglesia. De todos modos, la responsabilidad del *Documento de Puebla* recae, ante todo, sobre los obispos. Verosímilmente gravitaba un poco el recuerdo de que el documento de Medellín había sido más bien obra de los expertos, que de los obispos.

No todo el *Documento* conserva siempre el mismo aliento teológico. Ofrece mayor inspiración y calor el aspecto pastoral que el puramente doctrinal.

Llama de este modo la atención, un cierto vacío de teología eucarística, tanto más que hay una idea fundamental centrada en la comunión y en la participación.

El documento ni quería ni podía ser un tratado teológico, pero dada su naturaleza pastoral, se echa de menos una orientación más práctica y concreta sobre cuanto exige y ha de realizar la experiencia, o por lo menos el ideal, de comunión y de participación.

Parecía legítimo, por otra parte, que la Conferencia incluyera entre sus grandes fuentes la rica reflexión magisterial y las realizaciones de la Iglesia latinoamericana en los últimos años. Es evidente la presencia inspiradora de toda la experiencia global vivida por nuestra Iglesia en el decenio que va de Medellín a Puebla.

Se comprende que la referencia explícita a la doctrina expuesta en los documentos más notables podía correr el peligro de ser interpretada como una actitud selectiva; de todos modos en *Puebla* actuó la conciencia y el espíritu despertados en todo el continente por el Concilio Vaticano II y por la Conferencia de Medellín.

Se echa de menos, asimismo, una elaboración más definida de las formas y de la naturaleza de la mediación eclesial en el ámbito de lo temporal, sobre todo en un continente y en un momento en que este problema se ha agudizado tan sensiblemente[42].

Los regímenes laicos anticatólicos de este siglo, y los gobiernos dictatoriales de los últimos decenios han causado víctimas entre los hijos de la Iglesia.

En el *Documento de Puebla* se hacen menciones que el lector quisiera que fueran un reconocimiento más incisivo y explícito de este aspecto martirial del catolicismo[43].

---

42. El tema es, por otra parte, extremadamente complejo, y no sabemos si alguna vez se llegue a una formulación que satisfaga a todos. Pueden verse a este propósito dos estudios que proyectan luz sobre el problema: PH. DELHAYE, *Confrontation de l'Église et du monde,* en «L'ami du clergé» (más tarde «Esprit et Vie»), núm. 24-25 (1966), correspondientes a parte de una reflexión sobre la Constitución *Gaudium et Spes,* e Y. CONGAR, *L'appel de Dieu,* Conferencia en el III Congreso mundial del apostolado laical, en «La Documentation Catholique», núm. 1004 (1967), col. 1855-1874.

43. Núm. 92, 265, 668.

La cautela con que se procede obedece, sin duda, al propósito de evitar interpretaciones o generalizaciones indebidas de que no está exenta la historiografía de la Iglesia en América Latina[44].

44. El texto provisional del documento se revisó en Roma y fue aprobado por el papa el día 23 de marzo de 1979, en la fiesta del santo arzobispo de Lima y evangelizador del Perú, Toribio de Mogrovejo. Hubo quienes aseguraron que había sufrido más de mil correcciones. Así parece haberlo afirmado J. Comblin (citado por la revista francesa MISSI, núm. 423, Lyón 1979, p. 255). El documento provisional se presentaba con 1069 números: el definitivo, con 1310. Esto se debió al hecho de dar a cada párrafo su propio número. «En el texto definitivo hubo también precisiones de cierta importancia cuya lectura podría dar lugar a perplejidades y que fueron sometidas directamente a la aprobación del Santo Padre.» Véase cuanto refiere B. KLOPPENBURG, *Génesis del Documento de Puebla,* o.c., p. 32-36, con ejemplos de los principales cambios, o mejor, matices, introducidos. Así, la expresión «violencia institucionalizada», núm. 1020 del documento provisional, se cambió en «que puede llamarse violencia institucionalizada», que fue el término empleado en Medellín. La expresión «sistema de pecado», núm. 51 antes, y núm. 92 del documento definitivo, pasó a «sistema claramente marcado por el pecado», etc. «El Reglamento de la III Conferencia General mandaba que los textos finales "serán sometidos al Santo Padre para su aprobación definitiva" (art. 7, núm. 2)» (ibid., p. 32-33). Las precisiones o cambios afectan solamente a 13 parágrafos de los 1310 que contiene el documento final.

Capítulo VII

CONCLUSIÓN AL TEMA GENERAL DE AMÉRICA LATINA

BIBLIOGRAFÍA: Véase la de los capítulos I y II, págs. 413s y 465-469.

1. *La visita del papa Juan Pablo II al pueblo y a la Iglesia del Brasil*[1]

Un segundo viaje de carácter apostólico realizado por Juan Pablo II a la América Latina fue a la inmensa nación brasileña. De la impresión que causó su persona, su palabra y su obra, ha dejado un escrito bien significativo el padre Leonardo Boff[2]. Lo que más impresionó al pueblo del Brasil fueron la persona, el carisma y los gestos del papa Wojtyla. «Sobrevino una euforia general, una atmósfera de bondad impregnaba el ambiente social, el papa trajo la alegría para todo el pueblo, a semejanza de lo que proclamaban los ángeles cuando el nacimiento de Jesús.» La peregrinación del papa fue eminentemente evangélica, no tanto porque habló del Evangelio, lo que efectivamente hizo, sino porque mostró aquello que el Evangelio significa cuando su hecho se concretiza entre los hombres: «Alegría nacida de una Buena Nueva, animación de esperanza y activación de las energías de bondad y de fraternidad que siempre persisten en el corazón de cada hombre.»

La presencia del papa en el Brasil sacudió las fuerzas latentes a veces sepultadas en el marasmo, rubricó con inusitado vigor la cuestión de los fines de la vida, de la sociedad, de la civilización, cuando de continuo nos vemos extraviados por el problema de los medios. Enalteció lo humano por encima de las divisiones humanas. Todos se sintieron tocados en la profundidad del ser más allá de las diferencias de patrón y obrero, rico y pobre, negro y blanco. Así adquirieron su significación los discursos sobre fraternidad y justicia, dignidad humana y libertad, pronunciados tan clamorosamente por Juan Pablo II. El papa se mostró como hombre religioso, hombre que irra-

---

1. El cuaderno 159 de «Revista Eclesiástica Brasileira», (septiembre 1980) está dedicado a la visita del papa al Brasil.

2. *João Paulo II; a Volta de Carisma* (ibid., p. 403-406).

dia humanidad, hombre de gran cordialidad, hombre sensible extremadamente al drama de los pobres. El secreto profundo de su ser y de su obrar, radica en su profunda religiosidad.

A su vez, el padre Paulo Bratti ha sintetizado en esta forma el apostolado del papa Juan Pablo en su visita al Brasil[3]: «Hombre-Mensaje: Juan de Dios, Juan es nuestro hermano, el papa es nuestro rey»; «es el fundamento visible de la unidad de los fieles católicos.» Cree en la fuerza de la verdad porque el papa es un hombre libre. El papa cree en las mediaciones: María, la Iglesia, el ministerio jerárquico, en la mediación de lo sagrado; cree en el catolicismo sociológico, como que el cristianismo también es una religión de masas, no de una *elite*.

El primado es de Cristo, la eclesiología del Papa es la del Vaticano II, los obispos son ante todo maestros de la verdad, testigos en su pobreza y simplicidad, codo a codo con los más pobres, y han de ser los maestros de la oración y los liturgos. La unidad de los obispos significa la unidad con la cabeza del Colegio. El Papa vino como profeta de los derechos humanos: derecho a la vida, a la seguridad, al trabajo, al techo, a la salud, a la educación, a la expresión personal y pública de su religión, a la paternidad; fue consciente de la situación de pecado social y de los contrastes crueles: habló del drama de los indios desalojados, de los campesinos emigrantes sin una franja de tierra para vivir, de los que viven en los tugurios de los grandes suburbios. El papa dijo que una sociedad injusta que no trabaja por eliminar el abismo entre ricos y pobres es una sociedad sin futuro.

Se opuso resueltamente a la ideología marxista por dos motivos: porque para resolver el problema social propone el método antievangélico de la violencia armada, y enciende el odio y la lucha de clases. En segundo lugar, porque el fin que contiene no es el paraíso terrestre sin clases, sino el capitalismo de Estado de donde brotan nuevas clases. Puso en guardia al CELAM sobre la inadmisibilidad de una liberación que recurra a la práctica marxista y a su análisis y apuntó con valentía a la pretensión de quienes quisieran elaborar una teología partiendo de una práctica que privilegia el análisis marxista como mediación socioanalítica.

La doctrina social de la Iglesia según el papa, no es una tercera opción ni una ideología alternativa distinta de los otros consabidos modelos. La Iglesia no tiene modelo político o económico pronto para proponer, pero como maestra ofrece un cuerpo de principios iluminadores para construir un mundo más fraterno. Pero el papa ratificó la opción preferencial por los pobres: clamó para que se reconociera su dignidad humana y para que ellos mismos no despreciaran esta dignidad. Los invitó a que rechazaran una mentalidad fatalista: «¡Dios no quiere la miseria de nadie!», dijo el papa, y por ello es preciso luchar por la liberación de esta situación infrahumana. La Iglesia de los pobres no es Iglesia de una casta o de una clase; la Iglesia no quiere

3. *João Paulo II no Brasil: tentativa de Sintese* (ibid., p. 416-424, publicado en castellano en «Medellín» [Medellín 1980], p. 461-468).

provocar explosiones ni ser instrumentalizada ni servir a fines inmediatamente políticos.

2. *80 años después del Concilio Plenario Latinoamericano*

Hace ya bastantes años, el historiador católico Christopher Dawson escribía: «En América Latina hay que conquistar tanto terreno perdido, que no se ve una coyuntura inmediata para que el catolicismo latinoamericano desempeñe un papel dirigente en el mundo católico, comparable con el que ejerce la minoría católica en los Estados Unidos»[4]. Semejante perspectiva pesimista parece desmentida por el tiempo. Históricamente se presenta como un hecho inexplicable la recuperación católica de nuestro continente y la conservación popular de adhesión a la fe, no obstante la recurrente hostilidad de los gobiernos, los períodos de persecución, la pobreza de medios, la insuficiencia de clero, la desproporción entre la fuerza de los asaltos y el instrumental de resistencia. Se puede hablar de tal hecho inexplicable, en Venezuela, en Santo Domingo, en México, en Centroamérica, en el Ecuador, en el Uruguay, donde, o por la persecución sangrienta, o por la legislación anticatólica, o por la atrofia del conjunto eclesial, se creería razonable la desaparición del catolicismo. Sorprende este reflorecimiento de Iglesias aparentemente ineficientes, que recobran prestigio y mordiente popular: baste pensar en el Brasil, hacia 1930; en Venezuela, en la década del cincuenta, en Centroamérica y en Chile, durante estos últimos años.

Se registra una disminución cuantitativa en la fuerza efectiva católica de América Latina, pero queda compensada por la recuperación cualitativa, de suerte que *lo menos* resulta beneficiado por *lo mejor*. Protagonista de esta conservación de la fe, ha sido el pueblo. Ya desde el siglo pasado las relaciones remitidas a la Santa Sede[5] desde las ignotas repúblicas latinoamericanas, subrayaban una honrada fidelidad del pueblo a la fe católica. No hemos de hacernos ilusiones y trabajar con fantasías, como si el catolicismo latinoamericano estuviera inmunizado contra la apostasía. Pero, por lo menos, hasta fines del siglo XX, emerge el hecho católico subrayado por *Puebla*: «Nuestro sustrato es católico.» Cuando se acepta con tanta euforia la existencia de «cristianos anónimos», no es lógico negar un poco de autenticidad a la cristiandad de nuestros pueblos.

La Iglesia entre marginada y nostálgica de los años del Concilio Plenario, ochenta años más tarde se presenta en Puebla organizada, consciente de los problemas reales, dispuesta a trabajar con decisión y a no reivindicar privilegios. El episcopado que en 1899 hubo de asesorarse de expertos romanos y europeos para realizar su Concilio, en 1979 fue presentada por el

---

4. «The Tablet» (Londres 28 mayo 1951).

5. Hemos tenido ocasión de examinarlas en la documentación del nuncio Caietano Baluffi, y de sus sucesores Buscioni, Savo, Barili, Ledóchowski, en los Archivos Vaticano y de la Congregación de Negocios Eclesiásticos extraordinarios, referentes a Colombia, Ecuador y Perú.

papa al IV Simposio de Obispos europeos, como un modelo de organización y dinamismo (homilía del 20 de junio de 1979).

3. *«Para mí, el secreto de la verdad y de la eficacia de mi predicación es estar en comunión con el papa»*[6]

Las veleidades, a veces virulentas y agresivas, que se han presentado de parte de los gobiernos perseguidores para establecer su Iglesia nacional, no han tenido audiencia alguna en América Latina. Mucho más serio es el intento de que hoy muerda en nuestro catolicismo el «complejo antirromano». Se escribe a veces con desparpajo que somos una «colonia romana», pero se olvida en qué forma procede la lógica de la historia católica. Los padres que acudieron al Concilio Plenario latinoamericano eran portadores de una experiencia muy viva del significado que tenía para la humillada Iglesia iberoamericana su unión con el papa. Después del período emancipador la Iglesia se vio inerme, despojada, perdido el influjo por la hostigación del laicismo, y durante plazos interminables, golpeada por la persecución. Instintivamente esta Iglesia, formada por paradoja en moldes de patronato español, gravitó hacia su centro natural: en América Latina empezó a actuar el instinto romano[7].

En la carta de convocación del Concilio Plenario de 1899, León XIII decía que «al repasar en la memoria el larguísimo curso de nuestro pontificado, se nos figura que nada hemos omitido, en ninguna ocasión, que pudiera servir para consolidar en esas naciones o extender el Reino de Cristo». Setenta años más tarde, al inaugurarse *Medellín*, el arzobispo de Lima, cardenal Juan Landázuri, saludaba al papa Pablo VI con estos sentimientos:

> «Os acogemos con gratitud en el alma y con gozo en el corazón. Recibimos con alborozo al peregrino de la paz, porque sabemos que éste es el signo de vuestra presencia entre nosotros; caminante de la senda crucial de la historia latinoamericana, cual luz que resplandece en la oscuridad de la hora actual. Bien sabemos que hoy, en América y en todo el mundo, la paz estrena un nuevo nombre: "El desarrollo de todo hombre y de todos los hombres." Permitid, pues, que manifieste nuestra gran alegría al recibir al peregrino del desarrollo de los pueblos que sufren. ¡Bienvenido entre nosotros, peregrino de la paz!»

---

6. Monseñor Oscar Arnulfo Romero, homilía del 3 de marzo de 1980. *Monseñor Romero. La voz de los sin voz*, o.c., p. 348.

7. Esta lógica de la historia católica era la que llevaba a un obispo del Tercer Mundo, monseñor Tchidimbo, encarcelado más tarde en su patria, Guinea, por su valiente oposición a regímenes de tiranía, a expresarse así en el Sínodo romano de 1969, cuando la contestación antirromana incluso venteaba en ciertas Iglesias europeas: «La constante comunión con el Sumo Pontífice es condición *sine qua non* de vida y de prosperidad para la Iglesia.» A su vez, el arzobispo de Varsovia, cardenal Esteban Wyszynski, no de memoria, porque había llevado cadenas por la fe, afirmaba que la unidad con el papa era la mejor garantía de libertad espiritual y de cohesión eclesial: «Lo que se espera en Polonia, es un ejemplo de fidelidad, de unidad, de profunda sumisión a la Santa Sede y de amor al Papa» (entrevista del 13 de octubre de 1969).

Inaugurando la Conferencia de Puebla, Juan Pablo II se expresaba con estas palabras:

«Conozco bien vuestra adhesión y disponibilidad a la cátedra de Pedro y el amor que siempre le habéis demostrado. Os agradezco de corazón, en el nombre del Señor, la profunda actitud eclesial que esto implica y os deseo el consuelo de que también vosotros contéis con la adhesión leal de vuestros fieles.»

Quienes pretenden halagar a los obispos presentándolos como pastores que quisieran tomar distancias del papa, deben de estar bastante despistados. Por este motivo hablando de la Iglesia en América Latina y de su trabajo de promoción humana, don Eugenio de Araújo Sales, decía en Medellín:

La Iglesia «debe seguir siendo –ni podría dejar de serlo– la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Para actuar, y actuar con eficiencia, nuestra Iglesia no debe descaracterizarse. Conservará su faz religiosa, la estructura que le dio su Fundador, su fiel adhesión al papa, como expresión de su fe y obediencia al propio Fundador de la Iglesia. Un error gravísimo que aquí y allí envuelve a muchos miembros del pueblo de Dios, es pregonar la idea de que la Iglesia precisa ser menos Iglesia católica, apostólica, romana, para ser más eficiente en su misión evangelizadora. Solamente la autenticidad garantiza la eficiencia, los esfuerzos por la encarnación del Evangelio.»

El pontificado romano prolonga en el siglo XX la acción defensiva de los derechos de los débiles, iniciada en el siglo XVI con la bula *Sublimis Deus* de Paulo III. Por eso, en 1912, la encíclica *Lacrimabili statu* de san Pío X, recogía esta herencia y, con fuego y con lágrimas, denunciaba la explotación de los indios sometidos a la crueldad de los caucheros[8]. Cuando la persecución se ensañó contra los católicos mexicanos, Pío XI, a lo largo de once años, se convirtió en el defensor de los hermanos y de los hijos en la fe: y así las encíclicas *Iniquis afflictisque* de 1926, *Acerba Animi*, de 1932, y *Firmissimam constantiam* de 1937, dieron a conocer al mundo la situación aflictiva de la Iglesia mexicana. Precisamente en esos años el obispo anglicano, Ch. Gore, en la conferencia de Lambeth reconocía que la voz del papa era la única que se dejaba escuchar con resonancia internacional por parte de quienes creían en Cristo.

Después de la Conferencia Episcopal de Río de Janeiro, la actividad pontificia en favor de la Iglesias de América Latina se multiplica prodigiosamente: Pío XII crea el CELAM, y la CAL (Pontificia Comisión para la América Latina); Juan XXIII alienta en numerosas cartas a los episcopados

8. 7 de junio de 1912, AAS, IV (1912), p. 521-525. La revista española «Razón y Fe» 34 (1912), p. 128-129, comenta el buen recibo que ha tenido la encíclica y los conceptos de algunos técnicos ingleses conocedores de la situación que abonan exclusivamente a la Iglesia la preocupación por los indios. Según la revista, el papa Pío X había enviado el año anterior al padre Genocchi, religioso de Los Sagrados Corazones, para informarse de la situación. «La Civiltà Cattolica» publica, sin comentarios, el texto latino e italiano, 1912-1913, p. 513-526. La revista francesa «Études» no la menciona.

de los Estados Unidos, del Canadá, de Bélgica, de Italia, de Alemania, a que unan sus fuerzas para acudir a las necesidades pastorales de nuestro continente. Durante estos pontificados se fundan: *la Obra de Cooperación sacerdotal hispanoamericana;* la *Obra de Cooperación apostólica seglar hispanoamericana;* el *Collegium pro América Latina* en Lovaina; el *Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe*, de Verona; los *Voluntarios del papa*, del cardenal Cushing; el *Catholic Interamerican Cooperation Program* (CICOP) y se establece la Obra de *Adveniat* como proyección generosa de esta intercomunión eclesial[9].

El ímpetu pastoral del pontificado en favor de América Latina después del Concilio, es sobradamente conocido. Cuando Pablo VI vino a Bogotá, o Juan Pablo II visitó a Santo Domingo, a México y al Brasil, los millones de creyentes que salieron a su encuentro, declararon sin esfuerzo que el papa se encontraba en América Latina como en su propia patria espiritual.

4. *«Sustrato católico». ¿Hasta cuándo?*

Cuáles sean las disposiciones del Señor sobre esta mitad de su Iglesia, no son objeto de una consideración histórica. No sabemos si, como escribe Mounier, sea «preferible una Iglesia sufriente bajo el comunismo a una Iglesia libre bajo la espada»; dentro de sus capacidades de recuperación la Iglesia latinoamericana se encuentra sometida a terribles interrogantes: ¿Cómo va a resolver el desamparo pastoral de las masas sin sacerdote? ¿Cómo va a manifestar una creatividad audaz con nuevos métodos pastorales? ¿Cómo va a afrontar el impacto de la secularización sin perder su identidad? ¿Cómo va a conservar o a recuperar el vastísimo mundo de la juventud que ya no cree en las palabras sino en los hechos?

Al empezar la celebración del Concilio Vaticano II, el sociólogo F. Houtart escribía estas palabras, que siguen teniendo una pavorosa validez acerca del futuro de nuestra Iglesia en América Latina[10]:

«Dado que el cambio social afecta a todos los elementos de la vida en sociedad, tanto en el plano de su organización como en el de los valores culturales, no es difícil comprender que también la Iglesia se encuentra frente a una nueva problemática.

»La evolución en este sentido continuará de manera progresivamente acelerada. En efecto, entre los años 1960 y 2000 se prevé un aumento de 400 millones de habitantes, mientras que en los cuatro siglos transcurridos desde el tiempo colonial hasta hoy la población sólo alcanzó a 200 millones.

---

9. F. CAVALLI, *Documenti Pontifici por la ripresa religiosa de la América Latina,* en «La Civiltà Cattolica» 3 (1965), p. 248-256.

10. *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio,* Bogotá 1962, 29-30. Circunstancias ajenas a nuestra posibilidad impiden dedicar algún espacio a la presentación del fenómeno protestante en América Latina. Remitimos a los dos tomos de P. DAMBORIENA, en la bibliografía. La Iglesia no puede desconocer el avance del protestantismo y su latinoamericanización en nuestro continente. Un diálogo ecuménico con algunas confesiones de tipo sectario parece difícil, si no imposible, por el momento.

»Por otro lado, el tipo mismo de vida social se transforma rápidamente, y dentro de pocos años nos encontraremos frente a un mundo muy diferente, alfabetizado, urbanizado en mayor porcentaje aún y participando de los valores y de la cultura del conjunto del universo gracias a los medios de comunicación de masas. La Iglesia latinoamericana ha de enfrentarse entonces con la pesada tarea de evangelizar en 40 años a 400 millones de personas, además de los 200 millones de su carga actual, dentro de una nueva sociedad y de una nueva cultura que han de ser informados por los valores cristianos.

»Mientras en una sociedad relativamente estable sería suficiente realizar una pastoral de *conservación de la fe*, o, en último caso, una pastoral de defensa de la fe, aquí nos hallamos ante nuevas exigencias: una pastoral dinámica que bien podríamos calificar de segunda evangelización de la América Latina.»

Esta segunda «evangelización» pretenden realizarla también confesiones cristianas no católicas. Han arrancado al catolicismo un número nada despreciable de fieles.

5. *Los santos de nuestro siglo*

Diez años antes de la convocación del Concilio Plenario latinoamericano, León XIII canonizó a san Pedro Claver, milagro vivo de amor y de sacrificio por este nuestro mundo de esclavitud y de opresión. A lo largo del *siglo XX han llegado al honor de los altares mujeres de aristocracia espiri*tual, como santa Mariana de Jesús; evangelizadores y civilizadores como los mártires del Paraguay o el padre Anchieta; educadores como el hermano Miguel (de Guayaquil); amigos de los pobres como san Juan Macías o el hermano Pedro Betancur, en Guatemala, cuya beatificación en 1980 constituyó una verdadera fiesta popular; obispos íntegramente consagrados a su obra pastoral y al cariño por los humildes, como el padre Ezequiel Moreno, de Pasto (Colombia), incomprendido en su vida y después de su muerte, y el jovial mulato latinoamericano, colmado de cualidades humanas, víctima de las discriminaciones raciales de su época, y síntesis de nuestra América Latina india, blanca, negra, mulata y mestiza, Martín de Porres, en quien el pueblo auténtico de nuestro continente se reconoce muy bien representado.